حاشية خطيب زاده على صدر الشريعة

اربع خمس

حاشية على صدر الشريعة لخطيب زاده

تعليم ١١٧

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين
السلطان ابن السلطان السلطان الملك
الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع
واستفاد وتعلم واستفاد أعظم الله
تعالى أجره يوم التناد حرره
الفقير أحمد شيخ زاده المفتش
بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة على سيد المرسلين، قال في المتن كتاب
الطهارة، الكتاب في اللغة اما مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول مبالغة او
فعال بمعنى المفعول كاللباس وعلى التقديرين بمعنى المجموع، واما في الاصطلاح
فقيل انه طائفة من المسائل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولا
فقوله طائفة كالجنس وقوله من المسائل الفقهية احتراز عن غيرها وقوله
اعتبرت مستقلة اي مع قطع النظر عن تبعيتها للغير او تبعية غيرها اياها ليدخل
فيه هذا الكتاب فانه تابع للصلوة ويدخل كتاب الصلوة فانه مستتبع
للطهارة وقد اعتبرا مستقلين اما كتاب الطهارة فلكونه المفتاح واما
كتاب الصلوة فلكونه المقصود الاصلي وقوله شملت او لم يشمل لدفع
توهم ان الكتاب اسم جنس يدخل تحته انواع من الحكم وكل نوع يسمى
بالباب وهو اسم لنوع يشمل على اشخاص تسمى فصولا فان الكتاب قد
يكون كذلك وقد لا يكون فان من الكتب ما لم يذكر فيه لا باب ولا فصل

فصل ككتاب اللقطة واللقيط والآبق وغيرها فلو لم يذكر ذلك لربما توهم ذلك
فذكره دفعا لذلك والطهارة مصدر طهر الشئ بفتح الهاء وضمها والاول
افصح وهي لغة النظافة وخلافها الدنس وشرعا النظافة من النجاسات
حكمية كانت او حقيقية قال في الشرح اكتفى بلفظ الواحد يحتمل ان يكون
الاكتفاء بذلك ليتناسب كتب العبادات المفروضة حيث وحد في سايرها
ومنهم من مال الى جهة الافادة فاختار في الاول لفظ الجمع وفي الباقي لفظ المفرد
قصدا الى ان الاول مختلفة حقيقة وحكما وخفة وغلظا فيكون احق بالتنبيه
عليها بخلاف الباقي وقيل في اختلاف الحقيقة في الاول واتفاقها في الصلوة
والزكوة ان الطهارة في الوضوء نفس امرار الماء ونفس اصابته وفي الثوب
غسله حتى يزيل النجاسة وكذلك طهارة التيمم مخالفة لهما اما الصلوة
فليست مختلفة الحقايق اذ هي عبارة عن الاركان المعهودة وان تنوعت
من حيث الصفات بالفرض والواجب والنفل وصلوة الجنازة
ليست صلوة حقيقة حتى لو حلف لا يصلي فصلى صلوة الجنازة لا يحنث بها
لما عرف في الجامع الكبير ان الصلوة عبارة عن القيام والقعود والركوع
والسجود وصلوة القاعد والمومي لكونهما خلفا لا يعدان حقيقة مخالفة
للاصل فان من قواعدهم ان الشئ اذا كان خلفا عن شئ يعد الخلف
كانه الاصل واقول يرد عليه انه ان اراد بقوله ان الصلوة ليست

مختلفة الحقايق ان الصلوة المطلقة نفسها ليست مختلفة الحقايق فالطهارة
المطلقة نفسها ايضا ليست مختلفة الحقايق وان اراد ان افرادها ليست
كذلك فلا نم ذلك وما ذكر من انها عبارة عن الاركان المعلومة فانه انما يدل
على ما ذكر ان لو كان افراد الاركان متفقة الحقيقة وهو ممنوع وكذا الحال
في الذكوة وايضا ما ذكر من ان صلوة الجنازة ليست صلوة حقيقة انما يفيد
ان لو اريد بالصلوة في قولهم في كتاب الصلوة معناها الحقيقي واما لو اريد معناها
المجازي العام لصلوة الجنازة ايضا كما هو الظاهر من ان يعنون ذلك
الكتاب بكتاب الصلوة واراد صلوة الجنازة فيه فلا على انه ذكر في بعض
كتب الاصول ان الصلوة متشككة بعض افرادها كامل كالظهر وبعضها
ناقص كصلوة الجنازة وايضا ذكر في الهداية في كون القهقهة ناقضة للوضوء
ان قهقهة مصلي صلوة مطلقة اي كاملة ناقضة احترازا عن صلوة الجنازة فانه
يدل على ان صلوة الجنازة صلوة حقيقة لكنها فرد ناقص منها وايضا ان التيمم
خلف عن الوضوء مع ان هذا القائل صرح بانه حقيقة مخالفة للوضوء ويمكن ان
يجاب عن الاول بان القول بان الاركان حقيقة افرادها امر يتبادر
اليها الاذهان فيكفي ذلك في بناء ما ذكر على ما بناه في هذا المقام وهو
المناسب لكثير من مسائل هذا الفن المبني على الامور الظاهرة المفيدة للظن
قال في المتن قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم

وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين لا خفاء ولا خلاف
في ان ليس وجوب الوضوء حال القيام الى الصلوة او بعدها لانه ان اريد به
مباشرة الصلوة عقيب القيام يلزم ان يكون الوضوء في الصلوة او بعدها
وان اريد القيام منتهيا الى الصلوة او متوجها اليها يلزم ان يكون الوضوء
متصلا بالصلوة بعد القيام فلا يتمكن من الصلوة قط فجعل القيام مجازا
عن ارادته لعلاقة كونه مسببا عنها او عن قصد الصلوة وارادتها لعلاقة
كونه من لوازم التوجه الى الصلوة ومنهم من قال ظاهر الآية يدل على وجوب
الوضوء على كل قايم للصلوة نظرا الى عموم الذين آمنوا من غير اختصاص بالمحدثين
وهو مذهب اهل الظاهر وفساده ظاهر لان كل من جلس يتوضا لزمه اذا قام
الى الصلوة وضوء آخر وهلم جرا فلا يتمكن من الصلوة وفيه نظر اذ لا نم ان
مرادهم بالقيام في قولهم يجب الوضوء على كل قايم وان القيام سبب الوجوب
معناه الحقيقي ثم لا يجوز ان يريدوا معناه المجازي الذي حمل عليه في قوله تع
كما ذكرناه سلمنا ان المراد بالقيام في قولهم يجب الوضوء على كل قايم معناه
الحقيقي ومع ذلك لا يرد ما ذكر لان اذا لا يدل على عموم الاحوال والمراة فلا يدل
الآية على وجوب الوضوء في كل مرة من اوقات القيام واما ما يستفاد من
التكرار في صورة تفسير القيام بالارادة وكون المراد بالذين آمنوا المحدثين
او كون الخطاب تعميم المحدثين خاصة بقرينة الحال او ذكر الحدث في البدل

فبدليل خارجي لا عن نفس اللفظ فظهر بما ذكرنا فساد ما قيل ان الآية تدل على
العموم لكن خص بحال الحدث **قال** في الشرح افتتح كتابه بهذه الآية آه
قال لان الدليل اصل انما لم ينظر الى جهة الاصالة في ذكر اكثر الدعاوى لكون
المدعى مقصودا اصليا وليوافق ما يعتاد به النفس من تقدم طلب المدعى
ولتقدم تصوره على الاستدلال بالدليل الذي يذكر لاجله **قال** ادخل فاء
التعقيب في قوله ففرض الوضوء آه **اقول** حمل بعضهم لفظ الفرض ههنا على
المعنى الشرعي اذ المعنى اللغوي وهو معنى التقدير لا ينافي السنة فلا وجه له في
مقام مقابلة السنة فان قلت كيف يحمل عليه مع ان المعنى الشرعي هو ما ثبت
بدليل قطعي لا شبهة فيه وفي قطعية الآية المذكورة كلام فان صاحب الكشاف
قال ان الامر ههنا يحتمل ان يكون للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة
وان يكون للندب ويعلم الوجوب للمحدث من السنة وايد هذا الاحتمال
حيث قال وعن رسول الله آه قلت ان هذا الاحتمال يقتضي تخصيص
الخطاب بغير المحدث من غير دليل ضرورة انه لا ندب بالنسبة الى المحدث فيتعين الوجه
الاول فان قلت كيف يحكم بفرضية غسل الاعضاء والمسح على الوجه الذي
ذكر مرادا بها معناها الشرعي مع وقوع الاختلاف في الكيفيات والكميات
على ما سنشير اليه والاختلاف مما يورث الشبهة وهو ينافي الفرضية بالمعنى
المذكور قلنا الفرض اما فرض بحسب نفس الامر وهو الذي يقتضي كون الدليل

الدليل قطعيا بحسب نفس الامر او فرض بحسب زعم المجتهد كما يقال تعديل
الاركان فرض عند ابي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة
فرض على راس كل شفع في النوافل عند محمد ومن حمل الفرض ههنا على المعنى
الشرعي اراد القسم الثاني وهو لا يقتضي القطعية بحسب نفس الامر **قال** الى
قصاص شعر الراس وفي القاف ثلث لغات والضم اعلاها والشعر بفتح العين
اكثر قال في الهداية وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي
الاذن لان المواجهة تكون بهذه الجملة وهو مشتق منها **واقول** قوله
والى شحمتي الاذن ليس غاية لقوله من قصاص الشعر فلا بد ان يقدر الاذن بعد
قوله قصاص الشعر فيكون في الكلام لف ونشر غير مرتب فان قيل ينبغي
ان يكون الاذنان من الوجه لدخولهما في المواجهة اجيب بان الغالب
سترهما بالعمامة والقلنسوة ونحوهما **واقول** فعلى هذا ينبغي ان يسقط فرضية
بعض الجبهة من جانب القصاص لسترها ايضا بالعمامة والقلنسوة ونحوهما هذا
واعلم انه ان اراد بقوله ان المواجهة تكون بهذه الجملة ان المواجهة
تكون مع هذه الجملة بان يحمل الباء في قوله بهذه الجملة على معنى مع فما ذكره لا يدل
على جزئية العارض من الوجه لان الخارج عن الشيء يمكن معيته بمقابل الشيء
بمثله وان اراد ان المواجهة انما تحصل بسبب الجملة فليست المقدمة
اوضح من المدعى بحيث لا يقبل ان يمنعها من ينكر كون الوجه مشتملا على

العارض كما لك قال وهو منتهى منبت الشعر هذا باعتبار الغالب لان
حد الوجه في الطول من مبتداء سطح الجبهة الى الذقن وكان عليه شعر اولا
قال كما هو مذهب ابي حنيفة ومحمد اخرج مالك ما بين العذار والاذن من
الوجه مطلقا واخرجه ابو يوسف في الملتحي لاستتاره من الناظر فلا يجب
غسله اولان البشرة التي ينبت الشعر عليها لا يجب ايصال الماء اليها
فما هو ابعد اولى وقالا انما يجب غسله لانه استتر بالشعر ولا شعر هنا فبقي على
ما كان قال يكفيه ان يبل قال في غاية البيان عليه بل ذلك لان غسله
كلفة ان اراد اتصال البلة من غير اسالة فهو ليس واجبا ولا يدل عليه الدليل
وان اراد اتصال البلة المطلق ولو في ضمن الغسل فبذلك لا يتعين المذهب
اذ بوجوب الاسالة يجب هذا المطلق فالمناسب على هذا التقدير ان يقول
عليه بل ذلك فقط ثم اعلم ان ما ذكره في غاية البيان يشعر بان سقوط الغسل
يختص بالبياض الذي بين العذار وشحمة الاذن دون ساير اعضاء
الوضوء اذ ليس غسله كلفة وما ذكره في الشرح يدل على ان لا يختص السقوط
بذلك بل تعم الجميع اذ مقتضى المبنى المنقول عن ابي يوسف ذلك فان قلت
معنى الغسل هو الاسالة وما ذكره من المنقول عن ابي يوسف يقتضي عدم
وجوب الغسل وهو ينافي صريح النص فما وجهه قلنا اختلف في تفسير
الغسل فقال الرازي انه امرار الماء على المحل ومع النجاسة ازالتها بامرار

بامرار الماء عليه وقال مالك يشترط معه ذلك المحل وفي المبسوط والبدايع
والهداية فسر الغسل بالاسالة والمسح بالاصابة وفي التحفة ان الغسل
تسييل الماء والمسح امرار فقد فسر المسح بما فسر به الرازي الغسل وفي
البدايع لو استعمل الماء من غير اسالة كالتدهن به لا يجوز في ظاهر الرواية
وعن ابي يوسف انه يجوز قال الرازي وجواب ابي يوسف ان المسح
ليس غسلا الا يرى ان ايصال الماء في المسح الى اصول الشعر ليس بشرط
وفي الغسل شرط كما في غسل الجنابة فلو كان المسح غسلا لاجزاء عنه فهذا
يدل على ان ابا يوسف فسر الغسل بما يعم المسح اعني مجرد استعمال الماء
واصابته العضو سواء كان بطريق الاسالة اولا فاذكروه لا ينافي صريح
النص على تفسيره الغسل وبما ذكرنا ظهر وجه وجيه لتفسير صاحب
الهداية الغسل والمسح ههنا وهو الاشارة الى رد التفاسير المخالفة
لتفسيره مما ذكرناه قال في المتن واسفل الذقن قال الرازي و
والا قطع الى اصل الذقن حكى ابو الحسن عبد الله بن حسين الكرخي عن ابي
سعيد احمد بن حسين البردعي وما ذكر في الهداية من الدليل على حد الوجه
يرده ثم اعلم انه اذا كان الداخل في الوجه ما يكون به المواجهة لا يكون
داخل العينين والانف والفم واصول شعر الحاجبين واللحية والشارب
من الوجه لخروجها عن المواجهة فيسقط فرضيتها وقيل يسقط فرضية

غسل داخل العينين للتضرر به قال واليدين والرجلين ان مقتضى
ترتيب الآية تقديم المسح على غسل الرجلين الا ان المص قدم الغسل قصدا
الى جمع المغسولات فان قلت قراءة النصب في ارجلكم عطفا على الوجوه
والايدي يقتضي غسل الارجل واما قراءة الجر التي هي متواترة ايضا فتقتضي
ايجاب غسلها فاوجهه قلنا يحتمل ان يكون الجر للعطف على رؤسكم ويكون
العامل معادا في المعطوف مرادا به معناه المجازي اي الغسل الشبيه بالمسح
في قلة استعمال الماء ويكون العطف عطف مفرد في الظاهر وعطف جملة
على جملة في التحقيق اي فامسحوا بارجلكم اي اغسلوها غسلا شبيها بالمسح
وح لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يلزم ذلك على تقدير عدم اعادة
العامل وكون العطف عطف مفرد على مفرد في الظاهر والتحقيق حيث
يراد بالمسح بالنسبة الى المعطوف عليه معناه الحقيقي وبالنسبة الى المعطوف
الغسل الشبيه بالمسح في قلة استعمال الماء الا انه يرد على هذا التوجيه
انه يفضي الى اضمار الجار وهو ضعيف ويحتمل ان يكون الجر للجوار كما في
عذاب يوم محيط وجحر ضب خرب ويكون هو في المعنى منصوبا معطوفا
على المفعول ويكون التنبيه على الاقتصار مستفادا من صورة العطف
ويرد عليه ان الجر بالجوار انما يجيء مع الالتباس وههنا ملبس اجيب بانه لا
التباس اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع وههنا قد ذكر غاية لقوله الى

الى الكعبين فدل ذلك على انه لم يقصد بالجر تعلق فعل المسح بالارجل لئلا
يفضي الى ما ليس في الشرع فان قلت الم يضرب للمسح على الخف غاية
قلنا لم يذكر له في الكتاب او السنة غاية لا يصح هو بدونها فان قلت
مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وهو يقتضي ان يجب
غسل يد واحدة ورجل واحدة فقط قلت يحتمل ان يكون الجمع مقابلا
بالمفرد كما هو مذهب البعض ويحتمل ان يكون مقابلا بالمفرد كما هو
مذهبنا فاحتطنا فقلنا بوجوب كل يد ورجل واحدة او نقول ان الرجلين
جعلتا في حكم رجل واحدة الا يرى انه لا يجوز الجمع بين غسل احديهما و
المسح على الخف في الاخرى فاطلق اسم الرجل على الرجلين في صورة
المقابلة لاتحاد منفعتهما وكذا اليدان ولا سيما في ايجاب غسلهما
للاحتياط في باب العبادة اذ مبناها عليه وايضا الاصل وان كان
ما ذكرنا لكنه ربما يترك كما في حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى
بدليل خارجي وقد دل الدليل هنا وهو فعل النبي عم واجماع المسلمين
لا يقال كيف يكون الاجماع دليلا على غسل اليدين والرجلين مع ان
الحكم ثابت في زمن النبي والاجماع بعده لانا نقول المراد بالدليل ما
يثبت به الغسل وترك الاصل مطلقا سواء كان بالنسبة الى من
في زمن النبي وحدوث الاجماع بعده لا ينافي كون الاجماع دليلا

ويحتمل ان يكون بالنسبة الى من
بعده فقط فيتناول
الاجماع كون الاصل
متروكا بالنسبة
الغسل وايجابه
في زمن النبي
صح

بالمعنى المذكور كيف فان الاحكام الثابتة في زمن النبي ربما يثبت
بالكتاب والسنة والاجماع كالبيع وغيره مع ان الاجماع ثابت بعد النبي
قال في الشرح وان كانت بحيث يتناولها الصدر آه هذا ما
اشتهر من القوم لكنه مخالف لما اختاره في التوضيح حيث فصل هناك
وقال اذ الغاية اما ان يكون غاية في الواقع اذ بمجرد التكلم ودخول الى
عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر
كالسمكة اولا فاذكره ههنا يدل على ان كل غاية يتناولها الصدر على
تقدير عدم الى تدخل في المغيا سواء كانت غاية في الواقع مع قطع النظر عن
التكلم بالى كالسمكة اولا وما ذكره في التوضيح من التفصيل يدل على ان
الغاية لا تدخل تحت المغيا اذا كانت غاية في الواقع مع قطع النظر عن
التكلم وانما يدخل فيه اذا لم يكن غاية في الواقع وتناولها الصدر كما تنازع
فيه وتفصيل الكلام في هذا المقام ان القوم اختلفوا في ان المذكور
بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم اولا والمحققون من النحاة على انها
لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى
الدليل وذلك لان المشهور من كلام ائمة اللغة ان الى لانتهاء الغاية
اي المسافة اطلاقا لاسم الكل على الجزء كما في قولهم ان من لابتداء
الغاية اذ الغاية هي النهاية وليس لها غاية فعلى ذلك التقدير جاز ان يقع

يقع النهاية على اول الحد وان يتوغل في المكان ولكن يمتنع المجاوزة لان
النهاية غاية وما يكون بعده شيء لم يتم غاية ومن ههنا ورد استعمالها في
المعنيين فال بعضهم الى الاشتراك اللفظي وبعضهم الى ظهور الدخول
وبعضهم الى ظهور عدم الدخول نظرا الى ما وجد من كثرة الاستعمال وما
ادى اليه نظره من ان كمال الغاية ان يتوصل الى آخرها او توقف على
اولها وفصل بعضهم بان صدر الكلام ان لم يتناول الغاية فذكرها لمد الحكم
فلا يدخل في مثل اتموا الصيام الى الليل وان تناولها كما في قوله تعالى الى
المرافق فذكرها لاسقاط ما وراءها فيبقى داخلا تحت الحكم وهذا ايضا ليس
على اطلاقه اذ يدخل في مثل قرأت القرآن الى آخره بخلاف قرأت القرآن
الى سورة كذا هذا هو المطابق لما ذكره في الشرح وفصل الشارح في التوضيح
تفصيلا آخر بان قال ان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بمجرد دخول   التكلم
الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة
اولا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا يدخل لانها قائمة بنفسها
فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر
تدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا وهذا هو المطابق لما في الشرح
كما ذكر ففي السمكة يتناول الاكل الرأس على هذا ولا يتناوله على ما ذكره وهذا

التفصيل وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها الصدر اولا فان
تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم لان الحكم ممتد بل
لاسقاط ما وراها فبقي هي داخلة تحت الحكم وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول
الليل لم يدخل لان ذكرها اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال
لوجوب الانقطاع لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا
فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره
واقول انما اختار هذا التفصيل وعدل عن التفصيل الاول لان مجرد
التناول لا يقتضي دخول الغاية والا لكان ذكر الى لغوا في صور كون الغاية
غاية في الواقع وتناول صدر الكلام لها كما في مسئلة السمكة ولا بد ان يكون
الغاية في مثل هذه الصور خارجة حتى لا يكون ذكر الى لغوا اذ لا يتصور ان يذكر
لمد الحكم اذ الحكم ممتد على تقدير عدم ذكره ايضا لتناول الصدر لا للاسقاط اذ لا شيء
فيما وراء الغاية اذ الغاية غاية في الواقع وهو يقتضي ان يكون عدم الدخول
بانتفاء التناول فقط كما في بعت البستان الى الحايط او كون الغاية غاية
فقط كما في السمكة او بهما كما في اتموا الصيام الى الليل فوجب المصير الى التفصيل
الذي اختاره ويرد على هذا التفصيل مثل قرات القرآن الى آخره وقرات
القرآن الى سورة كذا ويرد ايضا انا لا نسلم كون ذكر الى لغوا على تقدير
دخول الغاية في صور التناول وكون الغاية غاية لجواز ان يكون ذكرها للتصريح

لتصريح ما يفهم ضمنا لو لم يذكر لشمول الحكم للغاية قصدا الى الاهتمام بافادته او
للاحتراز عن توهم عدم دخول الغاية بناء على توهم كون الصدر مجازا في الجزء
على تقدير عدم ذكر الى ثم اعلم ان من قال بالضابطة المذكورة من احد
التفصيلين انما يقول بها اذا لم يدل دليل خارجي على خلاف تلك الضابطة
من العرف وقرينة الحال وغير ذلك واما اذا كان كذلك كما في مثل قرات
القرآن الى سورة كذا حيث جرى العرف فيه في الخروج وكذا الحال في المسائل
التي لم يقولوا بظاهر مقتضى الضابطة كمسئلة غاية الاجارة فان الغاية هناك
تدخل على ما ذكر في فتاوى قاضي خان والفصول حيث قالا انه لو آجر الى خمس
سنين دخلت الخامسة مع ان صدر الكلام لا يتناول الغاية لانه لو لم يذكر
الى لا يشمل الابد اذ الاجارة تقع على المنافع الموجودة وذكر المدة للاعداد
اليها فالظاهر انه لوحظ فيها عارض العرف وكمسئلة الغاية في اليمين على
ظاهر الرواية فان الغاية هناك لا تدخل مع ان صدر الكلام يتناولها ففي
هذه الصورة قالوا ان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع
الغاية شكا فلا يدخل بالشك فان قلت ان الامامين قالا لا تدخل
الغاية في مدة الخيار اذ الاصل ان الغاية لا تدخل وقالا انها تدخل
في صورة الى المرافق مع انه لا فرق بين الصورتين في تناول الصدر ولذلك
قال ابو حنيفة بدخول الغاية فيهما وكذا قالا بدخول الغاية في قوله للمرأة انت

دال ه

الى آخره وفي مقام بيان انه مر قراءة القرآن وفي مثل قرات القرآن صح

طالق من واحدة الى ثلث مع ان الاصل عندهما عدم دخول الغاية قلنا كون
الاصل عدم الدخول لا ينافي الدخول بدليل دال عليه ولا شك ان قولهما بما
يخالف اصلهما المذكور ليس الا بما يلوح لهم من دليل دال على الدخول ففي
صورة المرافق لاخطوا فعل النبي عم حين تعليم الوضوء وفي مسئلة الطلاق
استدلوا بدليل ذكر في كتب الفقه والاصول فان قيل ذكر في اول الهداية
ان الغاية ربما تكون لمد الحكم فلا تدخل وربما يكون لاسقاط ما وراءها فتدخل
وقال في اول الطلاق ولو قال انت طالق من واحدة الى ثلث يقع
واحدة عند زفر رح وهو القياس اذ الغاية لا تدخل تحت المغيا كما لو قال
بعت من هذا الحايط الى هذا الحايط وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل
هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي
من درهم الى مائة وابو حنيفة رح يحتج بالعادة ايضا وتقول مثل هذا الكلام
يذكر ويراد به الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل فانهم يقولون سني
من ستين الى سبعين ويريدون به ان سنه اكثر من ستين واقل من سبعين
فهذا يدل على ان الاصل عند الكل ان الغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا
وما ذكر في الاول يدل على ان الغاية لا تدخل في جميع الصور عند زفر رحمه الله
وانها لا تدخل في بعض وتدخل في بعض الصور عندنا قلنا انهم اختلفوا
في ان الاصل عندنا هو ان الغاية تدخل في بعض الصور ولا تدخل في بعضها

في بعضها او انها لا تدخل في الكل فقال بعضهم بالاول وحمل قول علمائنا
المتقدمين انها غاية للاسقاط على معنى انها غاية لاجل الاسقاط وقال
بعضهم بالثاني وحمل ذلك القول انها غاية الاسقاط كما سيجيء وصاحب الهداية
اختار الاول الراجح في مطلع كتابه في تفسير الآية الكريمة واشار الى الثاني
في اول الطلاق وكانه اراد بقوله وهو القياس ان مذهب زفر رحمه الله
هو القياس على مختار البعض من علمائنا ولم يرد انه القياس عنده على
الوجه المختار بقرينة انه حمل الآية الكريمة على الوجه الاول دون الثاني ولو
كان هذا مختارا عنده لحملها عليه فلا يدل ما ذكر في الهداية على ان الاصل
عند الكل عدم دخول الغاية وانما مبنى الخلاف عندهم هو الاختلاف
في العرف كما ظن بعضهم قال بناء على ان للنحويين آه قيل فيه نظر
من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة ولم ينقل ما هو المختار وهو
انه لا يدل على الدخول ولا على عدم الدخول بل كل منهما يدور مع الدليل
ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قراته
الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا والثاني ان القول بكونه
حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض
القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة والثالث
ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى

المذهب الرابع ومختار القوم وقد اختار في التوضيح انه لا يدخل **واقول** ان من قال
بالمذهب الرابع لا يمنع كون الدخول وعدم الدخول مما يحمل عليه بواسطة المقام او
او العرف او دليل آخر غيرهما وانما يقول بما قاله في صورة عدم المعارض فقط ولا
شك ان مثل قولنا اقرات الكتاب الى آخره وقرأته الى باب كذا انما حمل
على ما حمل عليه بواسطة المقام او العرف او نحو ذلك فلا يرجح امثال ما ذكر
ما نقل على المذهب الرابع **قال** والثالث اوجب التساوي آه الاشتراك انما
يوجب التساوي ان لو كان نسبتا المشترك متساويين في الظهور والخفاء
ولا نم التساوي فيما نحن فيه فان عدم الدخول اكثر واظهر ولذلك قال
كثير من النحاة دون الدخول واستضعف الدخول بالنسبة الى عدمه كما مر ولو
كانا في مرتبة واحدة في الظهور والخفاء وكثرة الاستعمال او كان الدخول
اوكان اظهر واكثر استعمالا لم يكن اضعف من عدم الدخول كما حكم به سابقا
هذا واعلم ان قوله وهذا المذهب الرابع الى قوله وما ذكروا انه الى
وجه اختيار ما ذهب اليه وحاصله ان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة
اما المذهب الرابع فظاهر واما الثالث والثا فعملنا بهما في صورة الليل في
الصوم اي في صورة عدم التناول فقلنا بالخروج لان الخروج متيقن سابقا
وانما وقع الشك في الدخول بسبب الاشتراك او معارضة المذهب
الاول والشك لا يزيل اليقين فتعين وهو احد معنيي الى على تقدير الاشتراك الخروج صح

الاشتراك والمذهب الثا واما المذهب الاول والثالث فعملنا بهما ايضا
في صورة النزاع فقلنا بالدخول لان الدخول متيقن سابقا وانما وقع
الشك في الخروج بسبب الاشتراك اللفظي او معارضة المذهب الثا وبالشك
لا يزول ما تيقن فحمل على الدخول فان قلت كيف لا يزول اليقين والعمل
بالشك مع ان احدهما ضد الآخر قلت مرادهم ان حكم اليقين والعمل
بمقتضاه لا يزول بالشك لا ان نفسه لا يزول بالشك هكذا حققه عضد الملة
والدين في شرح المختصر **قال** وما ذكروا انها للاسقاط آه لما كان المختار
عند اكثر الايمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب
بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع
اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه وانما جعل داخلا في
الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدون تشابك عظمي
الذراع والعضد او لانه صار محلا وقد ادار النبي عم الماء على مرافقه فصار
بيانا له وذكر بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا تفسيرين احدهما وهو الكلام صح
الذي اختاره الشارح في هذا الكتاب ان صدر الكلام ان تناول الغاية
كاليد فانها اسم للمجموع كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم لان
الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لكن لاجل
الاسقاط فيكون اللام ح في قول البعض لام الاجل والثا انه غاية للاسقاط

ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فخرج عن الاسقاط فبقي
داخلة تحت الغسل فعلى هذا يكون خروج الغاية عن المغيا متفقا عليه من الايمة
وهذا هو الذي اشار اليه بقوله وما ذكروا انها غاية الاسقاط مشهور في
الكتب والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور
ولذلك اختاره قال ثم الكعب في رواية هشام آه قال هشام لان الكعب
اسم للمفصل ومنه كعوب الرمح اي مفاصله والذي في وسط القدم مفصل
وهو متيقن وهذا سهو من هشام لم يرد محمد تفسير الكعب بهذا في الطهارة
وانما اراد تفسيره في المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع خفيه اسفل من كعبيه
واما في الطهارة فهو العظم الناتي في اسفل الساق يقال جارية كاعب اذا نتا
صدرها وهذا هو المفهوم اذا قيل ضرب كعب فلان وفسره في الزيادات
والدليل عليه ما ذكره الشارح وما ذكر في الكافي وغاية البيان من ان ما يوجد
من خلق الانسان مفردا فتثنيته بلفظ الجمع كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما و
يقول رايت الزيدين انفسهما وما كان مثنى فتثنيته بلفظ التثنية فلما قال
الى الكعبين دل على انه مثنى في كل رجل وذلك هو العظم الناتي ولو اريد ما ذكر لقال
الى الكعاب كالمرافق قال ولا يكفي البلل الباقي آه فان قلت فعلى هذا
يلزم ان لا يجوز مسح الاذنين بماء الراس الذي استعمل في الراس فلنا اراد
انه لا يكفي بلل باق بعد مسح عضو لا يكون العضو الممسوح بعده من ابعاضه قال

قال وهو شعرة او ثلث شعرات عند الشافعي هذا اشارة الى ان للشافعي
فيه قولين قول بكفاية مسح شعرة صرح اكثرهم بان مسح بعض شعرة يجزيه وقالوا
يتصور ذلك بان يكون راسه مطلقا بالحلق بحيث لم يبق من الشعر
الا شعرة واحدة فامر يده عليها وهذا ضعيف جدا فان الشرع لا يرد بالصورة
النادرة التي تتكلف بصورها وقال بعضهم الواجب ثلث شعرات
وهذا اخف فان قيل كيف يقول ان مسح شعرة او شعرتين بدون
انضمام زيادة عليها اما غير ممكن او غير متاد بدون حرج ومشقة وفي مشروعية
المسح قصد التخفيف فيكون المامور به المسح الذي فيه خفة وبا دنى ما يطلق
عليه اسم المسح الادنى الذي فيه خفة فيكون مدار الخلاف بين من يقول
منهم بان مسح شعرة يتادى به الفرض وبين من يقول يتادى بثلث
شعرات هو الاختلاف في كون المامور به هو المسح المطلق او المسح الذي فيه
خفة ومراد الشارح بقوله ان المفروض في مسح الراس ادنى ما يطلق عليه
اسم المسح ان المفروض ادنى ما يطلق عليه اسم المسح الذي وقع الامر به قال
وقد ذكروا آه الباء ربما تدخل الوسايل وهو الاصل كمسحت الحايط بيدي
وربما يشبه بالمحل فتدخل عليه كمسحت بالحايط والمراد بالمحل ههنا متعلق
الفعل كالممسوح لا ما يتصف بالفعل الا ان يراد بالفعل معنى المصدر من المبني
للمفعول فعلى الاول لا يلزم الاستيعاب بدخول الباء بل اللازم استيعاب المحل

بوجوب ثلث شعرات مع ان مذهبه ان
البعض يقتضي النص يحصل به وفيما
يطلق عليه اسم المسح فلا شك انه
يحصل بمسح بعض شعرة قلت
هو بقوله

المراد بالمسح

اذ المقصود بالذات ح الصاق الفعل بالمحل ومدخول الباء انما يكون مقصودًا
بالعرض لاثبات وصف الالصاق في الفعل والمعتبر في الآلة ما يتأدى به المقصود
فلا يشترط فيه الاستيعاب وعلى الثاني يكون اثبات الالصاق في الفعل
وجعل المحل بمنزلة الآلة والوسيلة فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني
الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون البعض
مستفادًا من هذا الوجه دون الوضع واللغة على ما نسب الى ان في هذا
هو الذي نقل عن ابي علي واخذ به ابو حنيفة رح وقال صاحب الكشاف لا دلالة
للباء على الاستيعاب والبعض على التعيين وان المسح في الآية مطلق فان قلت
ما نقل في تحقيق المذهب الاول تقتضي ان يجب الاستيعاب في اليد لانها
شبهت بالمحل فكما ان المحل يجعل في حكم الآلة في صورة التشبيه بها كذلك
الآلة يجعل في حكم المحل في صورة التشبيه به قلت ذلك التقدير وان اقتضى
الاستيعاب في اليد لكن لما كان هذا الكلام مقتضيا لوضع آلة المسح على
الراس وكان الآلة في العادة مما لا يوضع بجميع اجزائها على الراس فان
ما بين الاصابع وظهر الكف يستعملان في المسح عادة فيكتفي فيه بالاكثر الذي
يحكي حكاية الكل قال بل بالاحاديث المشهورة منها انه قال عليه السلام
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبمثلها يزاد على الكتاب
فجعلت الباء زائدة بهذه الدلالة فكانه قيل وامسحوا وجوهكم قال فحكم الخلف

الخلف في المقدار انما قال في المقدار اذ ليس حكم الخلف مطلقا حكم الاصل
فان حكم التيمم في النية ليس حكم الوضوء فيها فان النية واجبة فيه دون
الوضوء كما سيجيء لا يقال لا نسلم ان حكم الخلف في المقدار مطلقا حكم الاصل
فان مسح الخف خلف عن غسل الرجلين وليس حكمه حكم الغسل في المقدار
لانا نقول ربما خالف الخلف الاصل بالدليل الدال على خلاف حكم الاصل
وما نحن فيه من ذلك القبيل حيث روي ان النبي عليه السلام مسح على ظهر
خفه خطوطا بالاصابع قال وانما نفي مذهب ان فعي فيه آه اذ قد ظهر
ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل
على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس مراد الجهول
في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر
فصار مجملا بينه النبي بمقدار الناصية وهو الربع ولان المسح امرار اليد لغة
ولا شك ان مماسة الانملة شعرة او ثلث شعرات ليس فيها امرار
اليد فلا يسمى مسحا ولا شك ان الامرار ليس له حد معلوم فيكون مجملا
وايضا اذا قيل مسحت بالحايط يراد البعض وفي قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم
يراد الكل فتكون الآية محتملة بينها النبي بفعله حيث مسح على ناصيته
قيل للشافعي ان يقول انما لم يتأدى الفرض بالادنى في ضمن غسل الوجه
لفوات الترتيب وهو واجب عنده واقول لا حاجة الى جعل الخلاف

مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب اذ يمكن ان يقال اراد الشافعي
باقل ما يطلق عليه اسم المسح اقل ما يطلق عليه الاسم الذي لا يتادى في ضمن غسل
الوجه المفروض كما اريد بالمسح في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم المسح الذي لا يتادى
في ضمن الغسل الذي في خطاب فاغسلوا والا لم يحتج الى خطاب وامسحوا
واعترض بان المراد ما يصح ان يقال انه مسح براسه وهذا لا يحصل بغسل
الوجه وحده **واقول** ان اراد ان المراد بالمسح معناه العرفي وهذا لا
يتصور الا في صورة القصد والنية اصالة وما يؤدى في ضمن الغسل ليس
مقصودا كذلك فلا شبهة في بطلانه اذ لا يلزم في اعطاء الوضوء النية بحسب
كل عضو وان اراد ان ادنى ما يطلق عليه اسم المسح لغة لا يسمى في العرف مسحا
والمراد هو العرفي فيما لا يفيد الشافعي **قال** لان المسح في اللغة امرار
اليد آه **اقول** لما نع ان يمنع ذلك كيف وقال سابقا المسح هو اصابة اليد
المبتلة العضو وقال في الهداية والمسح هو الاصابة وقال في التلويح المسح
هو اللمس بباطن الكف ولا شبهة ان الاصابة واللمس قد يتحققان بدون
الامرار سلمنا ذلك ولكن لا نم ان المراد بالمسح في الآية معناه اللغوي
بل مجرد الاصابة واللمس ولذلك لو اصاب يد المتوضي ربع الراس بدون
الامرار او اصاب ثلث اصابعه بالراس بدونه على رواية مما يجوز الوضوء
به ومراد الشافعي بقوله ادنى ما يطلق عليه اسم المسح ادنى ما يطلق عليه اسم المسح

اسم المسح من الاصابة او اللمس سلمناه ولكن لا نم ان الامرار لا يتصور في
شعرة او ثلث شعرات كما اذا كانت طويلة كشعرة العلوية والمراة او
اعترض على قوله ولانه اذا قيل مسحت بالحائط آه بانه قدم آنفا ان الشعره
الاستيعاب في قوله فامسحوا بوجوهكم يثبت بالاحاديث المشهورة
لا بالنص وفي الآية هنا لا دليل على الكل فيحمل على البعض عملا بالباء
فلا يثبت بهذا الوجه كون الآية مجملة **واقول** حمل الباء على التبعيض
والعمل بها انما يصار اليه ان لو لم يمنع عنه مانع وههنا تحقق مانع منه
وهو السنة المشهورة فيحمل على الزيادة كما صرح به صاحب الكشف فصار كانه
قيل وامسحوا وجوهكم **قال** واما اللحية آه المختار في المحيط وهو اظهر
الروايات عن ابي حنيفة ان يجب غسل ما يوازي البشرة فانه قال مواضع
الوضوء ما ظهر منه وهذا الشعر ظاهر منه وهو الاصح لانه قايم مقام البشرة
فيحول فرض البشرة اليه كما في شعر الحاجبين واهداب العينين وقياسا
على السن النابت يجب غسله في الجنابة لانه قايم مقام اللثة فكذا
هذا وكذا اختاره في البدايع قال في معراج الدراية وهو الاصح وفي الفتاوى
الظهيرية وبه يفتي وقال في قاضي خان وفي اشهر الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله
مسح ما يستر البشرة فرض وهو الاصح المختار قيل روى الحسن عن ابي حنيفة ان مسح
ربع الموازي من الشعر للبشرة فرض وقال في غاية البيان وفي المفيد والمزيد

مسح مايلاقي بشرة الوجه من الشعر واجب عند ابي حنيفة ومحمد وروى الحسن عن ابي
حنيفة انه يجزيه مسح ثلث او ربع قال في المحيط بعد تحديد الوجه فان كان امرد
يجب غسل جميعه وان كان ملتحيا لا يجب غسل ما تحتها وقال ان فمع يجب ان كان
اللحية حنيفة وكذا لا يجب ايصال الماء الى ماتحت الشارب والحاجبين خلافا له
والصحيح قولنا لان محل الفرض استتر بالحايل وصار بحال لا يواجهه الناظر
اليه فسقط الفرض عنه وتحول الى الحايل كبشرة الرأس واقول ان قيل ان اعتبر
في حد الوجه مواجهة الناظر اليه في كل حال يلزم ان لا يكون ماتحت اللحية
من بشرة الوجه من الوجه اصلا سواء كان المتوضي امردا ولا وان لم يعتبر
ذلك بل اكتفي بالمواجهة في بعض الاحوال يلزم ان يتأدى الفرض بغسل بعض
المكشوف من الوجه المستور بعضه بالنقاب اذ يصدق عليه حد الوجه قلنا
المعتبر المواجهة في بعض الاحوال الطبيعية فلا اشكال فتأمل قال
وسنته للمستيقظ آه السنة في اللغة الطريقة المسلوكة وفي الاصطلاح
مايوجر على فعله ويلام على تركه والمستحب مايوجر على فعله ولا يلام على تركه
قال في المحيط السنة ما واظب النبي عم ولم يتركه الا مرة او مرتين
والادب ما فعله مرة وتركه اخرى هذا هو المشهور في الكتب وقيل السنة
ما واظب النبي عم ولم يتركه الا لعذر والادب ما فعله مرة او مرتين واضافة
السنة الى الطهارة اما للبيان او بمعنى في او اللام وذكر المستيقظ اما لانه

لانه في بيان الوضوء من النوم امتثالا لكتاب الله تعا حيث بداء بالوضوء
من النوم يدل عليه قراءة بعض الاصحاب اذا قمتم من مضاجعكم ولانه
عطف عليه غاية المجي من الغايط ومحمد رحمه الله بداء بالوضوء من النوم اقتداء
بكتاب الله تعا ولذا لم يذكر الاستنجاء ههنا وان كان من سنن الوضوء
لانه سنة المغوط وهو في باب سنن المستيقظ هذا هو الذي اختير في شرح
تاج الشريعة الا انه بعيد عن السوق او انه قيد اتفاقي قصد التلميح والاشارة
الى حديث يستدل به على سنية الغسل المذكور وهو قوله عم اذا استيقظ
احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري
اين باتت يده ويؤيده ما ذكر في المحيط والغاية من ان غسلهما في ابتداء
الوضوء سنة وكذا اطلاقات عامة الكتب يناسبه او انه اراد بالمستيقظ
المستيقظ المتوضي اي الذي نام على الوضوء كما حمل عليه لفظ المتوضي في
عبارة الهداية حيث قال اذا استيقظ المتوضي وقصد بالقيد المذكور
الى الترقي اي اذا كان حكم المتوضي كذلك فكيف حكم غيره ولا يخفى بعده
عن عبارة المتن ثم اعلم ان الشرط في الحديث المذكور يحتمل ان يخرج
مخرج العادة لان غسل اليدين اولا سنة مطلقا او ان يكون للتنبيه
على ان توهم النجاسة اذا كان مما يوجب ولوية الغسل فكيف عن
تحققها ويحتمل ان يكون شرطا ولذلك قيد به في مختصر الكرخي وشروح

المختصر والايضاح وذكر في شرح الاثار انما نهي لاحتمال التنجيس اذ عادتهم
ان لا يستنجوا بالاحجار ولا بالماء حتى ان نام مستنجيا لا حاجة الى غسل يديه
وانما ذكر الاناء في الحديث بناء على عادتهم حيث يضعون الاتوار
على ابواب المساجد ويتوضئون منها فان قيل كيف يبقى سنية
الغسل على الوجه الذي ذكر مع ان موجبها لم يبق في عرفنا قلنا لا يلزم
في بقاء الاحكام الشرعية تحقق اسبابها حقيقة بل يكفي تحققها حكما فان
من الاسباب ما يبقى حكما وان لم يبق حقيقة اذ بيد الشارع الاعادة
والايجاد فجعل الاسبابات بمنزلة الجواهر في البقاء كالرمي في الحج وبقاء
الملك بعد الشراء للمشتري وغيرهما ووجه الاستدلال بالحديث ان قوله
ولا يغمسن يده يدل على حرمة الغمس اولا والاجتناب عن المحرم واجب
وبالغسل يصير مجتنبا وما لم يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون الغسل
واجبا باول الحديث وآخره وهو قوله لا يدري اين باتت يدل على
عدم الوجوب حيث اشار الى توهم النجاسة ولا شك ان الشك
لا يزيل اليقين فاثبتت امرا بين الامرين وهو السنة توفيقا بينهما
ثم ان غسل اليدين على الوجه المذكور وان كان سنة لكنه ينوب عن
الفرض كقراءة الفاتحة في الصلوة فانها واجبة بخبر الثقيين وهو قوله عم
لا صلوة الا بفاتحة مع انها نائبة عن القراءة المفروضة قيل ينبغي للشافعي

للشافعي ان لا يقول بالنيابة المذكورة اذ الترتيب فرض عنده
وتقديم الغسل يبطله **واقول** لعل الشافعي يكتفي في الترتيب لتحققه
بالنسبة الى اكثر عضو فانهم ربما يجعلون الاكثر قائما مقام الكل في
الاحكام او يكتفي فيه لتحققه بالنسبة الى الكل من حيث هو كل وان
كان ذلك باعتبار بعض الاجزاء قال في الهداية ولان اليد آلة
التطهير قيل مبنى هذا ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكنه ترك
لان طهارة العضو حقيقة وحكما يدل على عدم الوجوب **واقول**
ان اراد ان تطهير الاعضاء الواجب لا يتم الا بتطهيرها فهو لا يقتضي
الا وجوب نفس تطهير اليد دون وجوب تقديمه فيجوز ان يكون
هذا سنة وان كان ذلك واجبا فلا حاجة الى ترك ذلك المبنى وان
اراد ان تطهير الاعضاء لا يتم الا بتقديم تطهير اليد فلا نسلم ذلك في
جميع الصور فان المتوضي اذا توضأ بطريق صب الماء على الاعضاء
من الاناء لا يحتاج الى تقديم تطهير اليد وما ذكره لا يدل الا على سنية
الغسل في صورة التوضي من الاناء دون السنية على الاطلاق ومذهب
صاحب الهداية هو السنية على الاطلاق ودليله لا يدل عليها وايضا
الاستدلال بالحديث لا يتمشى في جميع الصور بل في صور التوضي بطريق الغمس
وايضا قول العضو طاهر حقيقة وحكما محل بحث فان العضو نجس في حق جواز

الصلوة ومس القرآن لا يقال اراد انه طاهر حكما من وجه اي من جهة
ان الماء في الاناء مثلا لا يتنجس بادخال اليد فيه لانا نقول الطهارة
حقيقة وحكما من وجه لا يدل على عدم الوجوب اذا كان العضو نجسا في
حق جواز الصلوة قيل لا حاجة الى الصب على كل واحد من كفيه على حدة لانه يمكن
غسل الكفين بالمياه التي صبت على الكف اليمنى كما هو العادة **واقول**
هذا مدفوع بما ذكر في المحيط من الاستدلال على سنية غسل كل يد على حدة
بان قال لان الجمع بينهما كل مرة غير مسنون لانه ربما يؤدي الى تنجيس
موضع الاخذ من الاناء واجيب بجواب آخر بان في الجمع توهم نقل بلة احدى
اليدين الى الاخرى فكما ان نقل بلة عضو الى آخر ينافي صحة الوضوء على ما
ذكر في شرح تاج الشريعة وشرح الطحاوي كذلك توهمه ينافي اداءه على الوجه
المسنون **قال** في المتن وتسمية الله قال الطحاوي وهو ان يقول
باسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام وهو المنقول عن السلف
وقيل انه مرفوع الى النبي عم ثم اختلفوا في سنيتها واستحبابها فحكى الطحاوي
والقدوري سنيتها وفي ظاهر الرواية انها مستحبة والمص تبع الاول
وصاحب الهداية اختار الثاني وقال هو الاصح وقال فخر الاسلام
في مبسوطه وجه ظاهر الرواية ان السنة ما فعله النبي عم على المواظبة
والنقل عن المواظبة لم يشتهر الا يرى ان عثمان وعليا حكيا وضوء رسول

رسول الله ولم ينقل عنهما التسمية وما روي انه كان يسمي لا لانه سنة
مخصوصة بالوضوء ولكنه فعل من الافعال والمستحب في جميع الافعال
البداية بذكر الله كما قال عم كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو اقطع هكذا
ذكر في النهاية وشرح تاج الشريعة وقال في الكفاية انها مستحبة لان
المواظبة لم يشتهر من رسول الله وقال فيه لم ينقل نفس المواظبة على
التسمية فضلا عن عدم الترك حتى قال في الكتاب انها مستحبة لا سنة
اذ السنة لا تثبت بدون المواظبة وقال في العناية انها مستحبة
لان النبي عم لم يواظبها روي ان عثمان وعليا حكيا وضوء رسول
الله ولم ينقل عنهما التسمية **واقول** في كل ما ذكر نظر لان عدم اشتهار
النقل عن المواظبة لا ينفي المواظبة ولا ثبوت السنية بطريق غير
طريق النقل عن المواظبة فيجوز ان يواظبها النبي عم ولا يشتهر النقل
عنها ويعلم سنيتها بالحديث وهو قوله عم لا وضوء لمن لم يسم كما استدل به
من قال بسنيتها واستدلوا بحديث اذا استيقظ احدكم الحديث على سنية
غسل اليدين ابتداء وما قال في الكفاية من ان السنة لا تثبت بدون
المواظبة ان اراد به انها لا تثبت بدون نقل المواظبة فلا نسلم
ذلك اذ يجوز ان يثبت بالحديث المشهور المذكور بدون التعرض
لنقل المواظبة وان اراد انها لا تثبت بدون نفس المواظبة وانتفائها

فم ولكن لا نسلم انتفاء المواظبة وعدم نقلها لا يدل على عدمها وما ذكر في الفتح
من انها لم يواظبها فلا نسلم ذلك ودليله لا يدل عليه لان عدم نقل عثمان
وعلي يحتمل ان يكون لترك التسمية في صورة مشاهدتهما وضوء النبي عم فان
الترك مرة او مرتين لا ينافي المواظبة التي عرفها السنة بها او ان يكون
لاخفائها في القراءة فان السنة ليست جهر القراءة بها بل مجرد القراءة
وايضا لا نسلم عدم النقل عنها وغايته ان لا يشتهر عنهما وان لا يصل
ذلك النقل الينا مع هذه الاحتمالات يرجح القول بالسنية بناء
على ذلك الحديث اذ فيه اخذ بالاحتياط ولذلك قال المص بالسنية
ولم يعتمد على قول صاحب الهداية والاصح انها مستحبة ووجه الاستدلال
بالحديث انه بظاهره يدل على الوجوب واشتراط الوضوء بها كما ذهب اليه
اصحاب الظواهر واحمد لان لا لنفي الجنس وهو يقتضي ان لا يتحقق الوضوء
الا بالتسمية لكنه تركناه وحملنا النفي على نفي الافضلية لئلا يلزم نسخ الكتاب
وقلنا لما تعذر الحمل على الوجوب حملنا على ما يليه وهو السنة او نقول لما
كان وزانه وزان لا صلوة الا بفاتحة وهو قد افاد الوجوب فلو قلنا
انه يفيد الوجوب ايضا يلزم ان لا يتفاوت مكمل الصلوة ومكمل شرطها
الذي دونها في المرتبة فانحطت مرتبته عن مرتبة الاولى وافاد ما يلي الوجوب
وهو السنة اظهارا للتفاوت ومنهم من فرق بينهما بان قال ان الفاتحة

الفاتحة مما واظب النبي عم في الصلوة ولم يواظب على التسمية فانه روي
ان مهاجر بن منقذ سلم على النبي عم ولم يرد عليه حتى فرغ عن وضوئه
فقال عم انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كرهت ان اذكر الله
الا عن طهارة **واقول** لا يخفى عليك ان ما تثبت به في التفرقة ينافي
سنية التسمية بل استحبابها ايضا فالمطلوب ليس الا التفرقة بالسنية
والوجوب دون مطلق التفرقة، فان قلت من استدل على سنية
التسمية بالحديث المذكور يقول سنيتها في ابتداء الوضوء والحديث
لا يدل الا على مجرد سنيتها دون سنيتها ابتداء، قلنا لما ثبت سنيتها
بالحديث شرطت ابتداء ليكون للوضوء كله لا لبعضه ثم اعلم انه اختلف
في انها سنة قبل الاستنجاء او بعده او قبله وبعده جميعا فقال البعض
بالاول مستدلا بان الاستنجاء من سنن الوضوء فيسمي قبله لتقع
جميع افعال الوضوء فرايضها وسننها بالتسمية وانما لم يورد ههنا
ذكر الاستنجاء لما سيجيء وقال بعضهم يسمي بعد الاستنجاء لان قبله
حال كشف العورة وذكر اسم الله في تلك الحالة غير مستحب تعظيما لاسم
الله وقال قاضي خان وصاحب الهداية والكافي والاصح ان يسمي
قبله وبعده احتياطا لكونه آتيا بما هو سنة او مستحب بالتعين ولكن
يشترط ذلك ان يكون قبل كشف العورة وبعد سترها ونظير الاختلاف

فيه الاختلاف في تقديم غسل اليدين قال بعضهم بتقديمه على الاستنجاء
وبعضهم بتاخيره وبعضهم بالتقديم والتاخير وهو الاصح **قال** والسواك
ان اريد به الخشبة المعروفة كما هو الظاهر والشايع في الاستعمال وهو
الذي ذكره صاحب الهداية في حواشيه احتيج الى تقدير المضاف اي استعماله
ولذلك قدره شراح الهداية وان كان بالمعنى المصدري اي استعمال المسواك
وهو المذكور في تاج المصادر لم يحتج الى تقدير المضاف الا انه غير ظاهر وشايع
في الاستعمال وعبارة الهداية اعني قوله وعند فقده ظاهر في المعنى الاول
والدليل على كونه سنة مواظبة النبي عم مع الترك احيانا بدليل انه عم علم
الاعرابي الوضوء ولم ينقل ان فيه تعليم السواك قال في الكفاية
ينبغي ان يكون السواك من اشجار مرة لانه يطيب نكهة الفم ويشد
الاسنان ويقوي المعدة ويكون في غلظ الخنصر وطول الشبر ويستاك
عرضا لا طولا وقيل يستاك كيف شاء سواء كان طولا او عرضا او بهما
وعند الضرورة يعالج بالاصبع واما وقته فقيل انه قبل الوضوء
وقيل انه سنة حالة المضمضة تكميلا للانقاء وذكر في مبسوط شيخ
الاسلام انه سنة حالة المضمضة **قال** والمضمضة بمياه والاستنشاق
بمياه يدل عليهما المواظبة مع الترك احيانا استدل على الترك بحديث
الاعرابي فان النبي عم علمه الوضوء ولم يذكرهما واستدل في الغاية بما روي

روي عايشة انها حكت وضوء رسول الله ولم يذكر المضمضة والاستنشاق
واقول من العجب انه استدل على عدم المواظبة على التسمية بنقل عثمان
وعلي وضوء رسول الله بدون النقل عنهما ذكر التسمية واستدل ههنا
بنقل عايشة وضوء رسول الله بدون ذكر الاستنشاق والمضمضة على
الترك في صورة المواظبة وقيل المبالغة فيهما سنة الا صايما لاحتمال
انتقاض صومه قيل هي في الاول ان يصل الماء الى راس الحلق وفي الثاني
ان يجاوز المارن واستدل عليهما بالخبر وهو قوله بالغ في المضمضة
والاستنشاق **قال** في الشرح خلافا للشافعي ره انتصاب قوله
خلافا جاز ان يكون على المفعول المطلق باضمار فعله اي قولنا هذا
يخالف خلاف الشافعي او هذا المذكور في معنى يخالف فكان مصدرا
مؤكدا المضمون الجملة كقوله لفلان على الف درهم اعترافا استدل
الشافعي بما روي ان النبي عم كان يتمضمض ويستنشق بكف ماء
واحدة ولنا ان الانف والفم عضوان منفردان فلا يجمع بينهما بماء واحد
كساير الاعضاء ولما روي تاويلان الاول ان المراد به انه لم يستعن
فيهما باليدين كما استعان بهما في غسل الوجه بل اكتفى باستعمال الكف
الواحدة وان كان ذلك مرات نقلنا على ما ذكرنا والثاني انه استعمل فيهما — اراد ان النبي عم ص
اليد اليمنى ردا على من قال انه يستعمل للاستنشاق اليد اليسرى لان الانف

موضع القذر كموضع الاستنجاء كذا في المبسوط قال في المتن وتخليل
اللحية وهو ادخال اصابع يديه في خلال لحيته وهي الفروج التي بين الشعر
ومنه الخليل لدخول حبه فروج الجسم حتى بلغ القلب ثم اختلف فيه فقال
في قاضي خان ولا يسن تخليل اللحية في قول ابي حنيفة رح وقال في الايضاح
واما تخليل اللحية فليس بمسنون عند ابي حنيفة ومحمد وقال فخر الاسلام
في مبسوطه وتخليل اللحية مستحب عند ابي يوسف ومحمد سنة وابو حنيفة يقول
لم يثبت هذا عندي الا مرة واحدة وقال في المحيط انه ادب وليس بمسنون
وهو قول ابي حنيفة ومحمد وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي هو سنة عند
ابي يوسف جائز عند ابي حنيفة ومحمد وهو الذي ذكره صاحب الهداية قال في حجر
مطلوب والاصح انها سنة ولذلك اختاره صاحب الهداية والمص والدليل
عليه انه قال عم نزل جبرئيل امرني ان اخلل لحيتي اذا توضأت ولا شك ان
الامر للوجوب فتركناه الى السنة لئلا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد
لان الامر في اية الوضوء خاص ظاهر لا خفاء فيه ولا يخفى عليك ان الزيادة
بخبر الواحد مما يجوز اذا افاد ذلك الوجوب واما لا يجوز الزيادة ان لو
افاد الفرضية على ما بين في اصول الفقه فالاولى ان يقال تركناه الى السنة
لانه روي عنه الوضوء بدون التخليل كما صرح به المحيط قال وتخليل
الاصابع اي تخليل بعضها ببعض لقوله عم خللوا اصابعكم هذا اذا وصل

وصل الماء في اثنائها وان لم يصل بان كانت منضمة فالتخليل واجب وفي
النوازل يجب ايصال الماء الى ما تحت الاظفار ان كان حضريا لان في
اظفاره دسومة تمنع وصول الماء اليه وفي اظفار القروي طين فلا يمنع
وكيفيته في الرجلين على ما قال في بداية الهداية ان تخلل بخنصر يده اليسرى
مبتدا من خنصر رجله اليمنى حتى يختم بخنصر رجله اليسرى ويدخل الاصبع
من اسفل وقال فيه هذا ادب فعلى هذا يكون السنة مجرد التخليل
قال وتثليث الغسل والدليل عليه مواظبة النبي عم مع الترك
وايضا روي انه عم توضأ مرة مرة اي غسل كل عضو مغسول مرة وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال
هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين ثم توضأ ثلثا ثلثا
وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي عليهم السلام
فمن زاد او نقص فقد تعدى وظلم اي من زاد على الثلث او نقص
معتقدا ان كمال السنة لا يحصل بالثلث فاما لو زاد لطمانينة
القلب عند الشك او لنية وضوء اخر فلا باس به فان الوضوء
على الوضوء نور على نور وقد امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه فان قلت
كيف ثبت هذا بهذا الحديث مع انه يخالف لما ثبت في الصحيحين
من انه عم قال ان امتي يأتون غرا محجلين يوم القيمة من اثار الوضوء

فانه يدل على ان هذه الامة مخصوصة بالوضوء قلت يحتمل ان يكون هذه
الامة مخصصة بهذه الفضيلة مع وجود الوضوء في غيرهم اما لشرفهم وفضلهم
على غيرهم او لشرف وضوءهم بسبب كونه مفتاحا لصلوتهم التي هي اشرف
من صلوة غيرهم بسبب اشتمالها قراءة القرآن الذي هو اشرف الكتب
قال في الشرح فان عند تثليث المسح سنة اعتبره الشافعي رح بالمغسول
قال فانه اصل في الوضوء فكان التثليث فيه سنة كغسل الوجه واليدين
والرجلين فعلى هذا لا يرد المسح على الخف لانه خلف وليس باصل فلا اشتراك
بينه وبين المغسول في العلة وقيل مسح الخف مرة ثابت بالسنة واستدل
اصحابنا بالقياس فقالوا ان مسح الخف لا يسن تثليثه فكذا مسح الرأس
قيل هذا القياس اولى من قياس الشافعي رح لانه قياس الممسوح على الممسوح
وقياسه قياس الممسوح على المغسول واقول فيه نظر اذ للشافعي ان
يقول قياسنا قياس الاصل على الاصل وقياسكم قياس الاصل على
الخلف فلا يكون اولى من قياسنا ولكن ان نقول قياسنا قياس
الجنس الى الجنس اي المسح الى المسح وقياسكم ليس كذلك وان اتحد
المقيس والمقيس عليه في الاصلية فكان قياسنا اولى قال في
الهداية ان التكرار في المسح ليس بمسنون اذ المفروض هو المسح
وبالتكرار يصير غسلا لان الماء اذا كثر يسيل عنه لا محالة فيغسل المسح

المسح بالتكرار بخلاف الغسل فانه لا يفسده التكرار بل يحققه قال في
الكافي ان التثليث يقربه من الغسل ولو بدله يكره فكذا اذا قربه
بخلاف الغسل لان التكرار يحققه قال شراح الهداية في كيفية
الاستيعاب ان يضع اصابع يديه على مقدم رأسه ويعزل عنها
السبابتين والمسبحتين ويجافي بين كفيه ويمدهما الى القفا ثم يمسح
الفودين بالكفين ويجرهما الى مقدم الرأس ويمسح ظاهر الاذنين
بباطن الابهام وباطن الاذنين بباطن السبابتين وقال في بعض
شروحه حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا هكذا روت عايشة رض مسح
رسول الله ولا يخفى ان تاخير مسح الفودين بالكفين مما لا مدخل له
في دفع البلل اذ لا فرق بين الوضع الاول والثاني فان كان بالاول
مستعملا يكون بالثاني مستعملا ايضا وايضا اتفقوا على ان البلل ما لم
ينتقل من عضو الى عضو آخر لم يكن مستعملا واقول يمكن الجواب
عن الاول بان المراد المسح ببلة غير مستعملة من اول الامر اذ المسح ببلة
مستعملة في المرة الثانية مسح في موضع الضرورة اذ لو لم يمسح فيهما مع عدم
المسح في المرة الاولى لا يتحقق الاستيعاب والمسح في موضع الضرورة
ليس منافيا للمسنونية بخلاف المسح ببلة مستعملة في غير موضع الضرورة فانها
منافية للمسنونية ولذلك استحب الاحتراز عن ذلك المسح في اول الامر

ومن ذلك المسح في المرة الثانية فاتضح الفرق وعن الكل بان البلة المستعملة
نوعان نوع يجب الاحتراز عنه وهو مثل البلة المنتقلة من عضو الى عضو وهو
الذي حكم بنجاسته ونوع لا يجب الاحتراز عنه بل هو مستحب وهو ليس بنجس وهو البلة
المستعملة التي لم تنتقل من عضو الى عضو بل انتقل من موضع من عضو الى موضع الى
آخر منه نص عليه في كتاب الهادي في خلافيات الشافعية والحنفية حيث
قال اتفق اصحابنا على انه يستحب ان يمسح جوانب الراس ببلة غير مستعملة
ومراد من قال حتى يمسح ببلة غير مستعملة وقال احترازا عن استعمال البلة
استحباب الاحتراز عن النوع الثاني من استعمال البلة وقال في المحيط والمستحب
في الاستيعاب ان يضع من كل واحد من اليدين ثلث اصابع على مقدم
راسه ولا يضع الابهام والسبابة ويجافي بين كفيه ويمدهما الى آخر ما ذكره
ولم يتعلق الواجب وكذا قال في الكفاية الافضل في الكيفية ما ذكر
قال خلافا له قال الشافعي انه عم اخذ للاذنين ماء جديدا واقول
الظاهر انه اراد انه فعل كذلك على سبيل المواظبة حتى يتأدى الاستدلال
به على السنية وح لا بد في الرد عليه ان تعرض لمنع المواظبة ولا وجه في الرد ان
يقال ما رواه محمول على انه لم يبق في كفه بلة لانه ان سلم المواظبة فلا وجه لمنع
بقاء البلة في كل مرة من مرات المسح بل المنع انما يتوجه ببقائها في بعض
المرات وهو لا ينافي مواظبة التي ادعاها الشافعي وان لم يسلم

لم يسلم فالرد عليه هذا دون منع بقاء البلة نعم لو استدل الشافعي
على ما ذكره بمجرد مسح الاذنين بماء جديد بدون ملاحظة مواظبة النبي عم
لكان لمنع بقاء البلة في تلك الصورة وجه الا ان هذا امر لا يخفى
على المميز بطلانه فضلا عمن بلغ رتبة الشافعي والدليل على مذهب
ابي حنيفة رح ان النبي عم مسح اذنه وراسه بماء واحد وقال الاذنان
من الراس ووجه التمسك ان مراده عم ان الاذنين من الراس
في كونهما ممسوحين بماء الراس وهذا يناسب ذكره عند مسح الراس
والاذنين بماء واحد وليس مراده بيان الحقيقة والخلقة لان النبي عم
يبعث لذلك ولانه مشاهد لا يحتاج الى بيان ولا بيان كونهما
منه في مجرد كونهما ممسوحين مثله والا يلزم ان يكون الخف من
الراس ومنهم من استدل بان قال ان النبي عم غرف غرفة من
ماء فمسح بها راسه واذنيه واقول لا يخفى عليك ان مجرد المسح من
ماء واحد لا يدل على السنية الا ان ينقل المواظبة عليه وما روى
لا يدل عليه قال واما النية فلقوله عم الاعمال بالنيات ربما
يروى بانما ويروى مجردا وكلا مما يفيد الحصر والنية قصد الطاعة
والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو غسل للتبرد لم يكن ناويا ثم
اعلم انا نعلم ان ارادة الحقيقة ههنا غير متصور لان العمل ربما

يحصل بدون النية المذكورة فلا بد ان يكون الاعمال مجازا عن
حكمها بمعنى الاثر والموجب لعلاقة السببية والحكم نوعان اخروي
وهو الثواب ودنياوي وهو الصحة والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك ولا شبهة انهما مختلفان واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين
المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي ولا يجوز ارادتهما جميعا
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم
له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان
المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون
الا بالنية فيلزم ان لا يكون صحة الوضوء الا بالنية وحمله ابو حنيفة
على النوع الاول مستدلا بوجهين الاول ان الثواب مراد اتفاقا
اذ لا ثواب الا بالنية فلو اريد الصحة يلزم عموم المشترك والمجاز والثاني
انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه لان كل ثواب منوط بالنية
بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على
تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية
لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء
في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا

كذا ذكره المص قيل وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد
اتفاقا وعدم الثواب بدون النية لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم
للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك اعني ارادة
معينه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان
كان الحكم بالجسمية ثابتا بمعاينته لا يقال مراد المص ان الثواب مراد
اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية بدلالة هذا الدليل اتفاقا فانهم
معترفون بان هذا الحديث يدل على ان الثواب منوط بالنية
لانا نقول من منع اتفاقهم على كون الثواب مرادا كيف يسلم
اعترافهم بدلالة الحديث على توقف الثواب على النية واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان الاعمال مجاز عن الحكم ولم لا يجوز ان يقدر المضاف
اي حكم الاعمال ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الشافعي لا يقول بعموم
المجاز كما سبق واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على عمومه مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
فتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته
الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب يستلزم انتفاء الصحة
لو كان الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت
عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال

وموافقة الشرع فلا واما خامسًا فلانا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا
لفظيا بل معناه هو الاثر والموجب وهو عام للنوعين فارادتهما منه ليس من عموم
المشترك واجاب المص عنه في الحاشية المنقولة عنه بان ليس المراد من قولهم
ان الاعمال مجاز من الحكم انه مجاز عنه معبرًا بلفظ الحكم فانه من اوضاع الفقهاء
والمتاخرين وليس في زمن النبي عم هذا الاصطلاح بل المراد انه مجاز عما يصدق عليه
الاثر والموجب وذلك معان متباينة والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك
اللفظي لكونه موضوعا لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر
لانه انما يلزم تعدد المعنى المجازي ان لو استعمل اللفظ في كل خصوصية من حيث
هي مجازا واما اذا استعمل من حيث هو فرد من افراد المعنى المجازي فلا فان
لفظ العمل ههنا استعمل في مطلق الاثر والموجب لا فيما يصدق لخصوصه
والمراد بان العمل مجاز عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع لفظ الحكم له
سواء تقدم هذا الوضع او تاخر اولم يوضع قط اولم يتحقق لفظ الحكم فان اللفظ
مجاز عن المعنى واقول يمكن ان يجاب عن الاعتراض الثالث بان
يقال اراد ابو حنيفة ببقاء العموم بقاء عموم الحكم اذا حمل على الثواب لا عموم
الاعمال فان التخصيص فيه ضروري لا يمكن انكاره والحاصل ان الاعمال
لابد ان يخصص سواء حمل الحكم على الاخروي او الدنياوي والتخصيص اما بان
يقال الاعمال التي من شانها الثواب والصحة او بان يقال الاعمال التي

التي صحتها لا يتوقف الى النية اجماعا والاول ظاهر وعليه دلالة ظاهرة
والثاني بعيد عن الفهم ركيك عند الذوق ولا دلالة عليه وبعد التخصيص
على الوجه المتبادر الى الافهام الذي ينبغي ان يحمل عليه عند عدم الضرورة يبقى
الحكم على عمومه ان اريد منه الثواب والا يحتاج الى تخصيصه ايضا هذا وفيه تامل
واعلم ان قول المص فلابد ان يقدر الثواب او يقدر شيء وقوله
ولا دلالة على الصحة يدل ان على انه اختار في هذا الكتاب حمل الحديث
على حذف المضاف دون المجاز وما ذكره في التوضيح مما نقلنا حاصله
يدل على انه حمل لفظ الاعمال على المجاز ولكل وجهة وكانه اشار الى التوجيهين
في الكتابين تنبيها على انه يمكن الجواب عن تمسك الشافعي على اي وجه كان
وان منع مجازية العمل وتقدير المضاف لا يفيد الشافعي بقي ههنا شيء وهو
ان قوله ولا دلالة على الصحة ان اراد به انه لا دلالة على ارادة الصحة بخصوصها
وحدها فلا نسلم ذلك فان الشافعي يقول كون المقصود الاهم من
بعثة الانبياء هو الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك قرينة ظاهرة
دالة على الصحة وسببها يتبادر الافهام اليها ولو سلم ذلك فالدلالة على
مطلق الحكم الشامل لها ايضا يكفي في استدلال الشافعي وان اراد انه لا دلالة
على ما يعم الصحة من حيث انه عام فبطلانه ظاهر لما ذكرنا من ان المقصود من
البعثة آه ولو منع دلالته على خصوصية الصحة فمنع دلالته على العام لها من حيث

انه خروج عن الانصاف فان قيل للشافعي ان يقول في اشتراط النية
في الوضوء ان الوضوء واجب وكل واجب يثاب عليه وكل ما يثاب عليه يجب فيه
النية فالوضوء يجب فيه النية قلنا معنى قولنا كل واجب يثاب عليه من
حيث كونه مقصودًا لاجل العبادة فاللازم ح ان الوضوء من حيث كونه
مثابا من جهة كونه مثابا من جهة كونه عبادة يلزم فيه النية وهو لا يستلزم ان
يكون في مطلق الوضوء نية البتة لجواز ان لا يكون مقصود للعبادة ولا يثاب
عليه فان قيل قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا تقديره فاغسلوا للصلوة
اى لاجل الصلوة كما يقال اذا جاء الشتاء فتاهب اى لاجل الشتاء والغسل
للصلوة يستلزم النية لان المراد بالنية في الوضوء احد الامرين قصد
ازالة الحدث او ارادة الصلوة قلت يحتمل ان يكون اللام متعلقا بالامر
بالغسل لا بالغسل ويكون هذا تقديرا باعتبار الغالب والمقصود لان
الغسل لا يقع الا للصلوة الا يرى ان له ان يمس المصحف ويسجد للتلاوة ويفعل
به كل ما يحتاج الى الطهارة واستدل الحنفية على عدم اشتراط النية فقالوا الحاجة
في الطهارة التي هي الوضوء الى النية لان الماء مطهر بالطبع فكل ما لاقاه يكون
طاهرا سواء قصد اولا كالماء والطعام في الارواء والاشباع وقاسوا
الطهارة الحكمية على الطهارة الحقيقية فقالوا كما ان الطهارة الحقيقية لا تحتاج
الى النية بل يحصل بمجرد الغسل فكذلك الطهارة الحكمية واقول للشافعي

للشافعي ان يقول سلمنا ان الماء مطهر بالطبع للنجاسة الحقيقية واما انه مطهر
بالطبع للنجاسة الحكمية فلا نسلم ذلك فكما ان نجاسة اعضاء الوضوء وطهارتها
باعتبار الشارع فكذا تطهيرها وازالة نجاستها بالماء باعتبار الشارع
فيجوز ان يجعل ازالة النجاسة الحكمية منوطة بالنية والقصد بخلاف
ازالة النجاسة الحقيقية فان الماء مما يزيلها حقيقة سواء قصد اولا فان
قلت في الوضوء مسح والمسح ليس مطهرا طبعا فيجب النية قلنا المسح ملحق
بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه لضرب من الحرج قال واما الترتيب آه
استدل الشافعي على فرضية الترتيب بقوله تع فاغسلوا وجوهكم فقال الفاء
يدل على التعقيب فيكون غسل الوجه عقيب ارادة الصلوة مقدما على ساير
الاعضاء فيلزم الترتيب في باقيه لعدم القائل بالفصل واجيب بان المذكور
بعد الفاء هو غسل الاعضاء فيكون مجموع غسل الاعضاء عقيب ارادة
الصلوة وهو لا يقتضي الترتيب بينها فان قلت لكل عضو غسل على حدة
فيكون المعنى فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم فيلزم ان يكون غسل الوجه
عقيب ارادة القيام مقدما على ساير الغسل قلت تعدد الافعال
في نفس الامر لا يقتضي ان يقدر في الكلام متعدد بدليل قولهم غسلت الاعضاء
وضربت القوم وانهم اجمعوا على ان قوله وايديكم عطف المفرد على المفرد لا عطف
الجملة على الجملة لا يقال يكفينا عطف قوله وامسحوا فانه من عطف الجملة فيلزم ان

لانا نقول الواجب يثاب عليه

مستثنياده علامة سهوا ولمس

يكون غسل الاعضاء عقيب ارادة الصلوة مقدما على المسح فيلزم الترتيب في
غيرها اذ لا قائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس هو الغسل والمسح
رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه
يعارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل
والمسح اذ لا قائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين اما الاول
فلان المسح وان كان كالغسل الا انه عطف على غسل ساير الاعضاء
عطف جملة على جملة وهو يقتضي تقدم غسل ساير الاعضاء على هذا الفعل
الذي هو في حكم غسل الراس فيلزم الترتيب في ساير الاعضاء ايضا لعدم
القائل بالفصل وكون المسح في حكم الغسل لا يضر الى فى اصلا واما الثاني
فلان ما ذكر كان يدل على عدم الترتيب في غسل الاعضاء ان لو لم يكن
دلالة صريحة على الترتيب بين الغسل والمسح فان اللفظ لما كان دالا
صريحة على الترتيب بين الغسل وبين ما هو في حكم الغسل كان ذلك مانعا
عن دلالة ما ذكر على عدم الترتيب في غسل الاعضاء فالجواب الحاسم لمادة
الاشكال ان فاء الجزائية لا دلالة لها على التعقيب **قال** وان سلم فمتى استدل
اقول ان قصد بذلك الالزام على الحنيفية يحصل ذلك لانه لم ينعقد الاجماع
قبل الاستدلال بهذا الدليل حتى يكون القول الثالث مخالفا للاجماع
لانه بصدد اثبات المدعى بهذا الدليل ومع الاستدلال واثبات المدعى يحصل

يحصل الاجماع ولو سلم ثبوت الاجماع فاحداث القول الثالث ههنا
لا يخالف الاجماع لانه انما يكون كذلك ان لو كان المجمع عليه امرا واحدا
حقيقيا وحكما شرعيا وما نحن فيه ليس كذلك **قال** والدليل على كون
الامور آه **اقول** المراد بالمواظبة المواظبة مع الترك احيانا والا فالمواظبة
التي لا يكون مع الترك دليل الوجوب فلذلك استدلوا على فرضية الصلوة
بالمواظبة على هذا الوجه لا يقال كلام صاحب النهاية في مسئلة المضمضة
والاستنشاق يدل على ان لا يتم الاستدلال بمجرد المواظبة على وجوب
الصلوة بل ينبغي ان يثبت بها السنة للشك وتعين الادنى حيث
قال لا يقال المواظبة آية الوجوب لانا نقول انه عم كان يواظب
في العبادات على ما فيه يحصل الكمال كما يواظب على الاركان لانا نقول
لا شك ان مطلق المواظبة الشامل للتي يكون مع الترك احيانا لا يثبت
بها الفرضية بل السنية للشك وتعين الادنى وما اثبتوا به وجوب
الصلوة ليس المراد به ذلك بل المواظبة من غير ترك وما قاله صاحب
النهاية من انه كان يواظب في العبادات مطلق المواظبة الشاملة
للتي مع الترك والتي ليست معه وهي ليست آية الوجوب ولانه استدل به
على وجوب ومواظبة النبي عم التيامن كانت من قبيل آه **اقول**
الظاهر ان نفس التيامن في الوضوء من قبيل العبادة والا لم يكن لجعله

الغرض واما اذا قصد به
اثبات الحكم وهو المراد بقوله
فمتى استدل لا يحصل ذلك

مستحبا معنى لان معناه ما يثاب على فعله ولا يلام على تركه ولا شبهة ان ما
يثاب على فعله يكون عبادة ولا شبهة ان مواظبة النبي عم للعبادات ليست
الا لكونها عبادة ولا وجه لجعلها من قبيل المواظبة على سبيل العادة كالاكل
باليمين فالاولى ان يجعل سنة للوضوء كما جعله صاحب المحيط كذلك حيث قال
والبداية بالميامن سنة لقوله عم تيامنوا فان الله يحب التيامن في كل شيء
حتى التنعل والترجل وعدم كونه من خصايص الوضوء لا ينافي كونه سنة فيه
كالتسمية **قال** في المتن وناقضه ما خرج من السبيلين او غيره ان
كان نجسا سال الى ما يطهر اعلم ان المخرج نوعان سبيلان وغيرها
اما السبيلان فخروج كل شيء منهما ناقض لقوله تعا او جاء احد منكم من الغائط
فان الغائط هو المكان المطمئن وانما تقضى الحاجة فيه للتستر عن اعين الناس
فكني به عن الحدث ولما امر بالتيمم به للمحدث عند عدم وجدان الماء كان الحدث
ناقضا للوضوء ضرورة انه لا معنى للامر بالتيمم للمتوضي او ان الامر بالتيمم عند عدم
وجدان الماء امر بالتوضي عند وجوده دلالة ووجوبه دليل على الانتقاض ضرورة
فان قيل قد صرحوا بان الحدث شرط الوضوء فكيف يكون سببا لنقضه
فان منافي الشيء لا يكون شرطا له قلنا انه شرط لوجوب الوضوء المتأخر وناقض
للوضوء المتقدم فلا تنافي **واقول** ان الاصوليين قالوا لا بد في المجاز
ان يكون المعنى المجازي لازما للمعنى الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من

من الوضع اليه وهو اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج او منضم
الى العرف ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات
الناس كالغايط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان
المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من
المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرف يكنى به عن الحدث المعتاد
لان اللزوم العرفي الظاهر انما يتحقق بين الحدث المعتاد والمكان
المطمئن دون كل الحدث فح استدلال المالك بالاية على نقض المعتاد
دون غير المعتاد بناء على تبادر المعتاد لظهور اللزوم وعدم تبادر غير المعتاد
لعدم ظهور اللزوم فيه ليس ببعيد وما قيل في رده من ان تقييد قضاء
الحاجة بالمعتاد في قول مالك ان الله تعالى كنى بالغايط عن قضاء الحاجة
المعتاد تقييد بلا دليل في مقابلة ما يدل على خلافه من عموم كلمة ما ليس بشيء لان
تبادر المعتاد فقط لظهور الملازمة العرفية فيه دون غيره يدل على التقييد
في مثل هذا الموضع ولذلك قال تاج الشريعة كنى بالغايط عن الحدث المعتاد
وما ذكر في الهداية قيل لرسول الله عم ما الحدث قال ما خرج من السبيلين
لا يعرف اصلا كذا في الغاية استدل بقوله عم ما خرج من السبيلين حدث
فان كلمة ما عامة تتناول المعتاد وغيره كالحصاة والدودة ودم الاستحاضة
وبهذا يبطل قول مالك من ان غير المعتاد لا ينقض الوضوء وينبغي ان يعلم

فعلى هذا الظاهر ان الغايط

ان ما وان كانت عامة ههنا للمعتاد وغير المعتاد الا انها لم تجر على العموم
بالنسبة الى افراد غير المعتاد اذ الريح الخارجة من القبل مستثناة لعدم كونها
منبعثة من محل نجس اذ القبل ليس بمحل النجاسة الا ان يكون المراة مفضاة
اى التى سبيلاها واحد فالريح الخارجة منها ان كانت منتنة ينقض والا فلا
وما ذكر الشارح والريح الخارجة يشعر باختيار كونها ناقضة للوضوء وهو ليس
اصح الروايتين واما غير السبيلين فالخارج منه ان كان نجسا سال اى تجاوز
الى موضع يجب تطهيره في الجملة اى سواء كان حال الوضوء او حال الجنابة ينقض
خلافا للشافعي وهو يستدل بما روى عن النبي عم قاء ولم يتوضأ ولان غسل
غير موضع النجاسة امر تعبدي فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج المعتاد ولنا قوله عم
الوضوء من كل دم سائل فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالوضوء ههنا معناه
اللغوي قلنا ذلك مجاز شرعي ولا يترك الحقيقة الشرعية في كلام الشارع
بلا دليل ولان خروج النجاسة معقول في الاصل لكون النجاسة ضد
الطهارة فاذا تلوث بها المخرج زال طهارته فكذا ساير البدن لعدم
تجزي الحدث والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فلما تعدى
الاول لكونه معقولا وجب تعدى الثاني ضرورة لئلا يلزم تغير حكم الاصل
ثم الجواب عما تمسك به ان في من الحديث ان ذلك الحديث غريب
فلا يعارض ما ذكرناه ويحتمل ان يكون ما قاء رسول الله في تلك الحالة قليلا

قليلا فلذلك لم يتوضأ وان استدل بخاتمته وهي ما روى انه لما قاء ولم يتوضأ
قيل له اما تتوضأ بوضوئك للصلوة فقال هكذا الوضوء من القيء يعني غسل
الفم اجيب بان اللام في القيء للعهد فانها اشارة الى القيء الخاص قلت
الظاهر انها للاستغراق تعميما للفائدة واعلاما للحكم في جميع انواع القيء
حتى يرتفع الاشكال للسائل من كل وجه كما هو اللائق بشان المفتي
وقوله او غيره يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على قوله ما خرج فيكون تقدير
الكلام خروج ما خرج من السبيلين او خروج غيره وان يكون مجرورا
معطوفا على قوله السبيلين ويكون الضمير راجعا الى السبيل الكاين
في السبيلين وهو الذي اختاره الشارح فيما سيجيء حيث قال يجب
ان يكون متعلقا بقوله ما خرج ومآل المعنى فيهما واحد قال في الشرح
لانه اذا لم يتجاوز المخرج آه فان قلت قال في المحيط ان الخروج هو الانتقال
من الباطن الى الظاهر وذلك يعرف بالسيلان وقال في الهداية الخروج يتحقق
بالسيلان وهو يدل على ان لا يتحقق الخروج في غير المتجاوز عن المخرج
ولا يحكم به فيما لا يعلم سيلانه وتجاوزه عن المخرج وما ذكره الشارح لا يطابقها
قلنا يحتمل ان يجعل السيلان علامة للخروج في الصور التي لا يعلم الخروج
فيها بداهة بواسطة الحس للاحتياج فيها الى الفرق بين البادي والخارج
لا مطلقا لعدم الاحتياج الى الفارق بينهما في صور المعلوم بواسطة

الحسن وح يكون ما ذكره مطابقا لها ولما هو معتبر عندهم ويحتمل ان يكون
الخروج معتدرا بالسيلان مطلقا كما هو الظاهر من المحيط وغيره ويكون
ما سواه باديا حقيقة او حكما لا خارجا وح يكون الخروج في عبارة المص
محمولا على المعنى العام للخروج المذكور وللخروج الذي في حكم البادي
وبعد التقييد بالشرط يكون مخصصا لا محمولا على الخروج المذكور فقط لئلا
يلزم استدراك لفظ سال ولو ذكر الخروج مرادا به الخروج المعتدر
بالسيلان وهو المعتبر عندهم وترك لفظ سال لكفى فيما هو المقصود
وكان مطابقا لما هو معتبر عندهم من الخروج الا انه لم يرد ذلك بل حمل على
العام الغير المعتبر عندهم وذكر لفظ سال للاحتياط فلا اشكال ايضا
قال وكذلك اذا عصر القرح آه قال في الهداية لانه مخرج وليس
بخارج قال في العناية احاله الى النوازل وكذا في المحيط عصرت القرحة
وكانت بحال لو لم يعصرها لا يخرج شئ ينقض وكذا ذكر في الغياثية والذخيرة
ولكن قال في الذخيرة وفيه نظر وفي الفتاوى الظهيرية مثل ما في
الهداية قال بعض الشارحين والمختار عندي النقض لان الخروج
لازم للاخراج ولا بد من وجود اللازم عند وجود الملزوم **واقول**
تحقيقه ان الخروج الذي جعلوه علة النقض في الخارج عن السبيلين
ليس الخروج بنفسه والا لم ينتقض الوضوء في صورة ما اذا ادخل الاصبع في

في الدبر واخرج عنه نجسا لانه اخراج لا خروج بنفسه وايضا قالوا ان
الخارج النجس علة للانتقاض من جهة ان النجاسة والطهارة ضدان
لا يجتمعان ولا شك ان النجاسة الخارجة بالاخراج ضد للطهارة مثل
الاول بلا فرق فيلزم كونها ناقضة للطهارة ايضا بلا فرق وح
لا بد ان يراد بالخروج في غير السبيلين المقيس على الاول الخروج العام
ايضا فلا وجه لقول الهداية انه مخرج وليس بخارج لانه ان اراد
انه ليس خارجا مطلقا فبطلانه ظاهر وان اراد انه ليس خارجا بنفسه
فلا يفيد اذ مطلق الخروج يكفي على ما بينا وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل من
ان الاخراج ليس منصوصا عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير
قصدي فلا يعتبر به **قال** اذا استنثر قال في المغرب عن الجوهري
الانتثار والاستنثار نثر ما في الانف بنفس قال قلت هذا الدليل
غير تام **واقول** اراد بالخارج في قولهم لا خارج الخارج بالخروج المعتبر
عندهم المقدر بالسيلان الدائر عليه الحكم فانهم اذا اطلقوا الخروج في
صورة غير السبيلين يريدون به الخروج المقرون بالسيلان لانهم لما
قدروا الخروج فيه بالسيلان وادارو الحكم عليه تيسيرا كان الخروج الغير
المقرون به فيه غير معتبر عندهم وغير مندرج تحت الخروج في اعتبارهم وان كان
مندرجا تحته في نفس الامر واراد وا بالبادي ما يعم البادي في نفس الامر وما في حكمه

فالخارج في صورة الابتلاء ليس معتبرا عندهم وليس بخارج بالخروج المعتبر عندهم
بل هو داخل في البادي بالمعنى الذي ارادوه نعم انه داخل في الخارج بالمعنى الذي
اراده المص وقيده بالسيلان لاخراج امثال ما ذكر مما حكم زفر بكونه
خارجا وناقضا احتياطا في الرد عليه وقيل لما اختلط المستقل بغير المستقل
اخذ المستقل حكمه ترجيحا للمحل واقول لمعارض ان يعارض ويقول
من القاعدة المقررة ان جهتي الحظر والاباحة اذا اجتمعتا ترجح جهة
الحظر احتياطا فكان ينبغي ان لا ياخذ المستقل حكم غير المستقل بل يرجح
جهة الحظر فياخذ غير المستقل حكم المستقل فينتقض الطهارة اذا ساوى
المستقل غير المستقل او كان اكثر كما اذا خرج الدم ولم ينحدر عن راس
الجرح ولكن علا فصار اكبر منه على ما قالوا بمثله في الدم المختلط بالبزاق
وقيل ينتقض كذا في مجموع النوازل وبعض نسخ الجامع الصغير يقتضي ان
لا ينتقض حيث قال فيه الدم اذا لم ينحدر عن راس الجرح لكن علا فصار
اكبر من راس الجرح لا ينتقض وضوءه وهذه الرواية اوفق لظاهر قولهم
الخروج يعرف بالسيلان وقولهم الخروج انما يتحقق بالسيلان قال وقد
خطر ببالي وجه حسن هذا الوجه يقتضي ان يكون الخروج المذكور خروجا
عندهم ويكون عدم نقض الخروج في تلك الصورة بعدم كونه خروج نجس
لا لعدم كونه خروجا معتبرا عندهم وليس كذلك كيف وقال في الهداية الدم

الدم والقيح اذا خرجا فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير فان الخروج المذكور
لو كان معتبرا وداخلا تحت قوله خرجا يلزم ان ينتقض الوضوء في صورة الابتلاء
وتقييد الدم بالمسفوح في قوله الدم تكلف بقي ههنا شيء وهو انه قال في
الهداية ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير
ولا يخفى عليك ان الخروج انما يتحقق بمجرد السيلان لا بالسيلان
الى موضع يلحقه حكم التطهير ولذلك قال في المحيط وذلك انما يعرف
بالسيلان ولم يقل بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير فانهم انما
اعتبروا السيلان وجعلوه امارة للخروج ليتميز الخارج عن البادي
ويحصل به الرد على زفر حيث زعم كون البادي خارجا وناقضا
ولا شك ان مجرد السيلان عن راس الجرح يكفي في ذلك التمييز فلا حاجة
الى التقييد المذكور اصلا وحمله على الاتفاقي او القول بانه ذكره لكونه
اكثريا مما لا يناسب ذلك المقام وسيرد عليك ما يدفعه قال عاقبته
نقطة آه قال في المغرب النقطة بوزن الكلمة وهي الجدري وقد يخفف
القلفة وفي المحيط ان كان بحيث يظهر البول من مخرجه فان كان قادرا
على الامساك او ارساله متى شاء ينقض وضوءه والا لا ينقض ما لم يسل
لانه في مكانه ويحترز به ايضا عما وصل الدم الى ما فوق مارن الانف
بخلاف ما اذا وصل الى المارن لان الاستنشاق في الجنابة فرض قال

واعلم ان قوله الى ما يطهر آه **اقول** قال في الهداية الخروج انما يتحقق بالسيلان
الى موضع يلحقه حكم التطهير وهو صريح في تعلق الى بالسيلان وقال في المشكلات
اذا كان له جراحة منبسطة بحيث يضر غسلها فان خرج الدم وسال على
الجراحة ولم يتجاوز الى موضع يجب تطهيره لا ينقض الوضوء فالمناسب لان
يتعلق الى بالسيلان ههنا وكان الشارح اشار بما ذكره الى ان ايراد
العبارة الدالة على تعلق الى بالسيلان ليس كما ينبغي **واقول** يحتمل ان
يريد المص بالسيلان ههنا معنى التجاوز العام للتجاوز الى رأس الجرح
والتجاوز منه الى موضع آخر وح لا يرد النقض بصورة الفصد لان فيها
تجاوزا الى رأس الجرح الذي هو موضع التطهير ويحترز به عما يحترز بالسيلان اذا
حمل على معناه الحقيقي لظهور ان الخارج في صورة النقطة والجراحة المنبسطة
التي سالت عليها الدم ولم يتجاوز والواصل الى فوق المارن وقصبة الذكر
ذكرت بالاستطراد لاشتراكها مع سايرها في عدم التجاوز الى موضع التطهير
مما لم يتجاوز الى موضع التطهير ويؤيد ما ذكرنا ما ذكر في الكافي حيث قال
وغيرهما ان كان نجسا سال اى تجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير اذ الظاهر
انه قصد تفسير سال بتجاوز دون تعيين غاية السيلان فقط ولم يرد بالتجاوز
التجاوز عن رأس الجرح المتأخر عن الخروج والانتقال من الباطن الى الظاهر
المعرف المفسر للخروج عن البادي وهو المعنى الحقيقي للسيلان فانه في كونه معنى السيلان

السيلان بحيث لا يحتاج الى البيان والتفسير واراد به ما ذكرناه وما ذكرنا
من المحمل لا ينافي ما ذكر في الهداية من ان الخروج والتجاوز من الباطن
الى الظاهر انما يعرف بالسيلان لان تحقق المعنى العام للتجاوز لا ينافي
ان يعرف تحققه بالسيلان فتامل وكذا لا يلزم منه ان ينتقض الوضوء
بالتجاوز الى رأس الجرح بدون السيلان منه لان تحقق معنى التجاوز اليه
الذي هو الخروج اليه بالسيلان عندهم والغرض ان يقال ان المعنى المجازي
هو التجاوز فقط بدون اعتبار معنى السيلان فيه وهذا لا ينافي ان يلاحظ
السيلان في تحققه بسبب اشتهار القاعدة القائلة ان الخروج في غير السبيلين
انما يتحقق بالسيلان هذا وان ابيت عن ذلك فاجعل السيلان مجازا
عن الخروج المعروف بالسيلان ويحتمل ان يكون الحكم في الفصد واردا
على الاحتياط اذ الاكثر ان الدم يسيل الى رأس الجرح فيه ويتلطخ به جرما
وان لم يحس لصغره واعلم ان ما ذكرنا من الاحتمالين الاولين مبني
على مختار الشارح من ان الخروج الى ما يطهر لا يستلزم السيلان الى ما يطهر
لتخلفه عنه في صورة الفصد المذكور على ما زعمه وهذا ليس كما ينبغي لانه ان اراد
بالخروج مجرد الخروج الى جهة الظاهر وان لم يتلطخ بالخارج النجس الظاهر الذي
يجب تطهيره فهو غير مطابق لما ذكره وعرف انتقاض الوضوء بالخارج النجس من
ان النجاسة ضد الطهارة فاذا تلوث بها المخرج زال طهارته فكذا سائر

البدن لعدم تجزّي الطهارة فانه يدل على ان النقض وزوال الطهارة
انما يكون بتلوّث المخرج لا بمجرد الانتقال من الباطن الى الظاهر وان اراد
به الخروج الى الظاهر على وجه يكون الظاهر متلوّنا بالنجس فذلك لا يتصوّر
بدون السيلان الى الظاهر المتلطخ به فيلزم السيلان الى ما يطهر للخروج اليه
فلا وجه لاثبات الثاني مع نفي الاول كما زعم ان رح ويؤيد ما ذكرنا من
لزوم السيلان الى موضع التطهير للخروج الى موضع التطهير التناقض قول الهداية
الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع التطهير بتقييد السيلان بقوله الى
موضع التطهير فالجواب الحق ما ذكرنا من الاحتمال الثالث فقد برز من
العجائب في هذا المقام ان بعض الشارحين من فقهاء ديارنا لم يفرق
بين العبارتين في هذا المقام الخارج الى ما يطهر وسال الى ما يطهر وقال
ان الخروج والسيلان واحد فاثبات احدهما دون الآخر تحكم واتّد
بما في المحيط حيث قال فحد الخروج الانتقال من الباطن الى الظاهر
وذلك يعرف بالسيلان عن موضعه فعبّر عن الخروج عن غير السبيلين
بالسيلان وفي السبيلين اقيم الظهور مقام الخروج لان راس السبيلين
ليس مكان النجاسة فعرف الانتقال بمجرد الظهور وحد السيلان
ان يعلو وينحدر عن راس الجرح هكذا فسره ابو يوسف لانه لم ينتقل عن
راس الجرح لم ينتقل عن مكانه وقلّده بعض من عرف بمعرفة الفقه من

من اكابر بلادنا وقال بعد ما نقل ما في المحيط ومنه يعلم ان الخروج عين
السيلان ويظهر ضعف ما قال صدر الشريعة ان قوله الى ما يطهر يجب ان
يتعلق بما خرج آه وضعف ما قال فالعبارة الحسنة ان يقول ما خرج من
السبيلين او غيره الى ما يطهر ان كان نجسا سال لان مبناه كون
الخروج مغايرا للسيلان وقد تبين فساده فيكون سال حشوا بعد
قوله خرج **واقول** امثال هذه الكلمات وان كان الاشتغال بها
مما يضيع الاوقات والتعرض لها ولوجه غلطها من قبيل التعرض
للاوليات الا ان حسن ظن طلبة زماننا بقائلها اضطرني الى التعرض
لها مع كونها من المضاحك المضحكة فنقول اذا كان حد الخروج والسيلان
ما نقل عن المحيط كيف يتوهم احد اتحادهما لظهور ان الخروج يكفي فيه
الوصول الى راس الجرح الذي هو الظاهر ولا يكفي ذلك في السيلان
بل لا بد فيه من الانحدار منه وكيف يتوهم ذلك احد بعد النظر الى قول
محيط وذلك يعرف بالسيلان فانه جعل معرفة السيلان سببا لمعرفة
الخروج وهل سمعت عاقلا يظن ان معرفة الشيء يكون سببا لمعرفته
واظن ان هذا القائل ظن ان ان يعرف في قول المحيط وذلك يعرف
بالسيلان مشددة فوقع فيما وقع او حمل قوله فعبر عن الخروج
بالسيلان على التعبير عن المعنى الحقيقي ولم يعلم ان مراده التعبير على طريق

التجوز بعلاقة كون السيلان ملزوما للخروج وانا اتعجب من هذا
القائل كيف يدعي الفقاهة وتتبع كتب الفقه مع انها مشحونة بكون
السيلان محققا للخروج وكون الخروج في غير السبيلين متحققا به وهو
صريح في الغرية وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من مزالق الاقدام
ومضايق الافهام قد ضل فيه كثير من الاقوام وخرجوا عن سواء
السبيل في تحقيق المرام قال في المتن والقئ دما رقيقا ان ساوى
البزاق وانما افرد القئ دما رقيقا مع انه دخل تحت قوله او غيره ان
كان نجسا سال لاختلاف الحكم في اقسامه من المساوي والاقل وانما
قيد الدم بالرقيق اذ لو كان غليظا لا ينقض مطلقا بل ملاء الفم لكونه
سوداء محترقة وانما حكم بالنقض في صورة المساوات ترجيحا للحظر
على الاباحة للاحتياط واما في صورة غلبة البزاق فالدم في حكم الهالك
انما حكم في الدم الرقيق بالنقض وان لم يملاء الفم بخلاف ساير
من النواقض لان الدم ليس محله المعدة وانما يسيل اليها من جرح
او قرحة ثم يدفعها قوة المعدة بخلاف ساير النواقض واقول لنا في
هذا المقام بحث وهو ان الخارج في صورة القئ ليس بخارج بقوة نفسه
بل هو مخرج فان من طبع الاشياء السيالة ان لا يسيل الى فوق الا بدافع
دفعها او جاذب جذبها كالدم الظاهر على راس الجرح فمسحه بخرقة فكان

فكان ينبغي ان لا يكون مثله حدثا لان الحدث اسم لخارج نجس يخرج
بقوة نفسه كما صرح به في المبسوط ويدل عليه كلام الهداية حيث قال انه
مخرج وليس بخارج وهذا يقتضي ان لا يقاس صورة القئ على الخارج
من السبيلين لعدم اشتراكهما في العلة على مقتضى قول المبسوط والهداية
مع ان صاحب الهداية قاسه عليه يدل عليه قوله ويملاء الفم في القئ عطفا
على قوله بالسيلان فانه انما ذكره لدفع الاعتراض الذي اوردوه على
قياس الخارج عن غير السبيلين على الخارج عنهما وايضا ما ذكره من القياس
مخالف لما صرح به المبسوط من ان القياس يقتضي ان لا يكون القئ
حدثا الا انا تركناه بالآثار عند ملاء الفم وما ذكر في المبسوط يدل على
ان ترك القياس انما هو في صورة ملاء الفم فيبقى ما دونه على اصل
القياس ولا شبهة ان خروج الخارج من الدم الصاعد الذي لا يملاء
الفم في صورة القئ دما ليس بقوة نفسه بل المعدة يدفعه الى فوق فيكون
مخرجا لا خارجا فلا بد ان يبقى القياس فيه لعدم الاثر فلا يكون ناقضا
على هذه الرواية ولكن ما في الهداية حيث قال وعندهما ان سال
بقوة نفسه ينقض يخالف هذه الرواية قيل النقض هو المختار وعدم
النقض رواية حسن عن ابي حنيفة رح وقال في الغاية وعند محمد
لا ينقض الا ملاء الفم وهو الاصح ثم ان في قول الهداية وعندهما

[illegible] عند ملاء الفم

ان سال بقوة نفسه ينقض الوضوء محل نظر لان سيلان الاشياء السيالة
الى فوق ليس بقوة نفسها وطباعها بل بسبب دافع يدفعها كما في صورة
القئ حيث يدفع المعدة او يجذب جاذب كما صرح به في المبسوط قال في
الغاية ان قاء دما فالنازل ناقض بلا شرط والصاعد ان كان علقا
لا ينقض الا ملاء الفم وان كان مايعا ينقض عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد لا ينقض الا ملاء الفم وهو الاصح ونقل عن الخطابي ان النازل
من الراس ينقض اتفاقا ان كان سايلا وان كان علقا لا ينقض
وملاء الفم ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف وهو المناسب
لاعتبار القئ خارجا حال كونه في الفم وكون الفم ظاهرا في صورة الملاء ولذلك
قيل هو الاصح وهذا اختيار صاحب الهداية وقيل الصحيح فيه ان يشغل
باكثر من نصف الفم وهو اختيار شمس الائمة السرخسي ومال اليه الفقيه
ابو جعفر وقيل ان يمنع من الكلام وقيل ليس فيه حد مقدر بل هو مفوض
الى راى المبتلى به ان كان يراه ملاء الفم ينتقض طهارته والا فلا وهو
اشبه بمذهب ابي حنيفة فيما لا يرد فيه من الشرع تقدير ظاهر وهو اختيار
شمس الائمة الحلوائي ثم وجه الاختلاف بين ملاء الفم وبين ما دونه هو ان
في الفم دليلان احدهما يقتضي كونه ظاهرا حقيقة وحكما وثانيهما يقتضي كونه
باطنا حقيقة وحكما اما الاول فلانه اذا فتح فاه يظهر وان الصايم اذا

اذا تمضمض لا يفسد صومه كما اذا سال الماء على ظاهر جلده واما الثاني فلانه
اذا ضم فاه يبطن وان الصايم اذا ابتلع ريقه لا يفسد كما اذا انتقل
من زاوية بطنه الى زاوية اخرى فرتبنا على الدليلين حكمهما فقلنا اذا
كثر ينقض لانه يخرج غالبا اعتبارا بالظاهر واذا قل لا ينتقض فيكون
تبعا للريق اعتبارا بالباطن فان قيل هذا يقتضي ان لا ينتقض في صورة
قئ دم رقيق اذا لم يملاء الفم لعدم خروجه غالبا كما في الطعام والمقتضى
لاعتبار كون الفم ظاهرا ليس الا الخروج غالبا قلنا هذا مسلم في غير
الدم السايل واما في الدم السايل فالسيلان دليل الخروج
وهو يقتضي اعتبار كونه ظاهرا لان الخروج انتقال من الباطن الى
الظاهر فاذا تحقق السيلان الى الفم يتحقق الخروج اليه وهو يستلزم
اعتبار كونه ظاهرا فان قيل اذا كان الفم باطنا في صورة القئ القليل يلزم
ان ينتقض الوضوء اذا خرج الى ظاهر الفم لتحقق معنى الخروج قلنا الفم له
حكم الباطن بالنسبة الى الباطن حتى لو بلع ريقه لا يفسد صومه وله حكم
الظاهر بالنسبة الى الظاهر حتى لو مج ماء بفمه ادخله لقمة لا يفسد صومه فاذا
ارتقى القليل الى الفم لا يتحقق الخروج لانه انتقال من الباطن الى الباطن
واذا خرج من الفم لا يتحقق الخروج لانه انتقال من الظاهر هكذا ذكر
في الغاية واقول لو كان للفم حكم الباطن بالنسبة الى الباطن كليا يلزم

ان لا يتحقق الخروج في صورة قيء دم بغير الدليل المذكور وان جعل ذلك جزئيا
لا يترتب عليه قوله فاذا ارتقى القليل آه ولك ان تخص ذلك بغير الدم
الا ان بل بقي ههنا شيء وهو انه قال في الهداية وملاء الفم ان يكون بحال
لا يمكن ضبطه الا بتكلف لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا واعترض عليه
بان جعل الظاهر الغالب كالمتحقق انما يكون فيما لا ينضبط فيه الاصل
كالسفر القائم مقام المشقة او يتعسر الاطلاع عليه كالايلاج القائم مقام
الانزال واما في المنضبط الظاهر فلا كما في مبحثنا فان خروج القيء من الفم
لا يتعسر الاطلاع عليه فكيف اقيم ملاء الفم مقامه كيف وفي الصورة
التي يكون القيء ملاء الفم ثم منع من الخروج بالتكلف عدم الخروج متيقن
فمن اين حكم بالانتقاض في الصورة التي يكون القيء اقل من ملاء
الفم ولكن خرج من الفم الخروج متيقن فالقول بعدم الانتقاض نقض
للعلة اجيب بان مبناه جعل ضمير راجعا الى القيء وليس كذلك بل هو
راجع الى النجس وقوله لانه آه دليل لقوله وملاء الفم في القيء فالمعنى ان
خروج النجاسة يتحقق بملاء الفم في القيء لان النجس ح يخرج ظاهرا لان
هذا القيء ليس الا من قعر المعدة فالظاهر انه يستصحب النجس بخلاف القليل
لانه من اعلى المعدة فلا يستصحب واقول هذا ليس بشيء لان مجرد صعود
النجس الى الفم الذي حكموه بكونه خروج النجس اليه وكونه ناقضا عند ملاء الفم

الفم لا يكون خروجا اليه الا عند كون الفم ظاهرا في تلك الصورة فلا بد ان
يعتبر في كونه ظاهرا جعل ما يحصل فيه خارجا الى الظاهر الا اعتبار كون الحاصل
فيه خارجا باعتبار كونه خارجا الى الظاهر ولا محيص عن اعتبار كون القيء
عند ملاء الفم قائما مقام الخارج لكونه خارجا غالبا لانه الذي يقتضيه
اختلاف الحكم بين القليل والكثير يدل عليه شروح الهداية ولا يندفع
ذلك بارجاع الضمير الى النجس بل الجواب ان يقال ان الدليلين
لما اقتضيا ترتب حكمهما عليهما اقتضى ذلك ان يجعل ما هو الظاهر الغالب
كالمتحقق كما بينا في وجه الفرق وان لا يعتبر المتحقق المتيقن اعني الخروج
المحسوس وما ذكروا من ان جعل الظاهر كالمتحقق انما هو فيما لا ينضبط
او يتعسر الاطلاع عليه واما في المنضبط الظاهر فلا ليس على اطلاقه بل هو
مخصوص بالمنضبط الذي لا يقتضي الدليل ان يجعل الظاهر فيه كالمتحقق
وامثال ما نحن فيه مما يقتضي الدليل ان يجعل الظاهر فيه كالمتحقق
مستثناة من تلك القاعدة على ان نقول انهم صرحوا بان لنا في اقامة
السبب مقام المسبب قاعدتين احديهما ان يتعذر الاطلاع على حقيقة
الشيء فيقام السبب مقامه كنوم مضطجع والتقاء الختانين اقيما مقام الخروج
والثانية ان يكون الغالب وجوده عند سببه مع امكان الاطلاع
وتيسره فيجعل النادر كالمعدوم كما قلنا في المباشرة الفاحشة فانها سبب

لخروج المذي غالبا ويتيسر الاطلاع على الخروج ولا شبهة ان ملاء الفم سبب
لخروج القيء غالبا ويتيسر الاطلاع على ذلك الخروج فيكون مندرجا تحت القاعدة
الثانية بلا فرق بينه وبين المباشرة الفاحشة وما ذكره بقوله كيف وفي الصورة
آه يرد عليه انه ان اراد بالخروج في قوله عدم الخروج متيقن الخروج المعتبر عندهم
اعني الانتقال من الباطن الى الظاهر في اعتبارهم فلا نسلم ان عدم الخروج
هذا المعنى متحقق ح لان داخل الفم ظاهر عند ملاء الفم في اعتبارهم فاذا
انتقل القيء اليه يتحقق الخروج المعتبر عندهم فح ما ينتقض الطهارة ضرورة وان
اراد الخروج المحسوس فهو ليس معتبرا عندهم لانه انتقال من الظاهر الى الظاهر
في اعتبارهم لما بينا من ان للفم حكم الظاهر بالنسبة الى الظاهر وان اراد
بالخروج في قوله الخروج متيقن الخروج المعتبر عندهم فلا نسلم ذلك لما بينا ان
للفم حكم الظاهر بالنسبة الى الظاهر فيكون الخروج المحسوس انتقالا من الظاهر
الى الظاهر فلا يكون خروجا معتبرا عندهم فلا يوجد علة الانتقاض فلا ينتقض
فلا يلزم نقض العلة المعتبرة عندهم وانما يلزم ان لو وجد العلة وتخلف
حكمها وان اراد به الخروج المحسوس فليس خروجا معتبرا عندهم قال في
الشرح سواء كان نازلا من الرأس او صاعدا والفارق بينهما مخالطة القيء
بشيء من الطعام ونحوه مما يختص بالمعدة والجوف وكذا الفارق بين
الدم النازل والصاعد قال لانه للزوجته لا يداخله النجاسة فان قلت

فان قلت ينتقض ذلك بالبلغم الواقع في النجاسة فانه اذا رفع يحكم بنجاسته
اجيب عنه بانه لا رواية فيه فلو سلم فالفرق بينهما ان البلغم ما دام في الباطن
يزداد ثخانته ولزجه فلذلك لا يقبل النجاسة بخلاف ما اذا كان في الخارج
فانه يقل ثخانته ولزجه ويزداد رقته فيكون اقبل للنجاسة قال ابو يوسف
اذا كان البلغم نازلا لا ينقض واذا كان صاعدا ينقض لتنجسه بالمجاور
قال في المبسوط فابو يوسف يقول البلغم احدى الطبايع الاربع فكان
نجسا **واقول** هذا يدل ان لا يفرق ابو يوسف بين الصاعد والهابط
كالدم هذا اذا كان البلغم صرفا واما اذا اختلط بالطعام فذكر بعض علماء
ديارنا في مصنف له في الفقه اعتبر الغالب فان غلب الطعام وملاء القيء الفم
ينقض وان غلب البلغم لا ينقض الا عند ابي يوسف اذا ملاء الفم فان قلت
كان ينبغي ان لا ينقض اذا كان الطعام غالبا ايضا اذ لا تأثير للبلغم في
النقض لكونه طاهرا في نفسه وعدم تنجسه بمجاورة الغير للزوجته والحال ان
الطعام وحده لا يملاء الفم بل بمخالطة البلغم الذي لا تأثير له قلت ربما
يأخذ الشيء حكم الغالب فلا يلزم من عدم كون البلغم وحده ناقضا ان لا
يكون له تأثير حال مغلوبيته فان الشارع يجعل الغالب قائما مقام الكل
ويجعل البلغم المغلوب في حكم الطعام وقال في التاتارخانية والخلاصة
ان غلب الطعام وكان بحال يملاء الفم لو انفرد ينقض وان غلب البلغم وكان

وكان بحال يملاء الفم لو انفرد لا ينقض الا عند ابي يوسف وقال في الخلاصة
وان تساويا فلا ينقض واقول كان ينبغي ان ينظر الى مجرد حال احد المختلطين
في الانفراج من الملاء ولا ينظر الى الغالبية اذ يمكن ان يكون احد المختلطين
في صورة التساوي بحيث لو انفرد يملاء الفم بل في صورة المغلوبية ايضا ولذلك
قال في شرح تاج الشريعة فان كان الغالب البلغم فان كان بحيث لو انفرد
يملاء الفم والطعام بحيث لو انفرد كان اقل من ملاء الفم حيث يدل قوله
والطعام لو انفرد آه على ان الطعام اذا كان مغلوبا وكان بحيث لو انفرد
يملاء الفم ينقض فعلى ما ذكرنا ما ذكر في الخلاصة من عدم النقض في صورة
التساوي مطلقا ليس كما ينبغي وكذا ظاهر قوله وان كان الغالب البلغم فان
كان بحيث لو انفرد يملاء الفم ينقض عند ابي يوسف خلافا لهما قال اي
اذا كان في مجلس واحد يجمع قال ابو يوسف المجلس الواحد يجمع المتفرقات شرعا
في مواضع جمة كسجدة التلاوة فانه اذا قرء آية سجدة واحدة او سمعها مرة بعد
اخرى في مجلس واحد قائما او قاعدا او مضطجعا لا يلزم اكثر من سجدة واحدة
بخلاف ما اذا قرء آية اخرى في مجلسه حيث يلزمه سجدة اخرى ولو اختلف
المجلس واتحدت الآية او اختلفت تكرر الوجوب والاقرار مرارا بشيء
واحد فانه اذا اقر اقرارا مطلقا اي غير مقيد بسبب مثل ثمن هذه الجارية
ولم يكن له صك واشهد شاهدين ثم اقر كذلك فان كان الاقرار في مجلسين

مجلسين قال ابو حنيفة هما مالان ان ادعى الطالب مالين وقال ابو يوسف
ومحمد انه مال واحد الا انه اذا كان المقر به في الكرة الثانية اكثر يلزمه الاكثر
وان كان الاقرار في مجلس واحد لا شك ان المال واحد عندهما والبيع
والاجارة والنكاح فان الايجاب الموجود يرتبط بالقبول في آخر المجلس
ومن جراحة فالقى عليه تراب ثلث مرات ونشف في كل مرة فانه يجمع جميع
ما نشف ان كان بحيث لو ترك سال ويجعل حدثا اذا كان في مجلس
واحد وان كان في مجالس مختلفة لا يجمع قال ابو يوسف والسبب
وان صلح جامعا ايضا على ما سيجيء الا انه مبطن فكان اعتبار المجلس
وهو ظاهر اولى ومحمد يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان وبيانه انه
اذا قاء ثانيا قبل سكون النفس من الهيجان والغثيان يكون الغثيان
والسبب واحدا واذا قاء بعد سكون النفس منه يكون الغثيان
والسبب متعددا وهو يعتبر اتحاد الغثيان ولم يجمع عنه ويقول
ان اتحاد السبب مظنة اتحاد الحكم ولهذا لو جرح انسانا جراحات
متعددة ومات منها قبل تخلل البرء اتحد الموجب ومتى تخلل البرء اختلف
الموجب وكذا لو مرض العبد في يد البايع وبرء ثم باعه فمرض في يد المشتري
ان كان هذا المرض بالسبب الذي في يد البايع تمكن من الرد والا فلا
وكذا البول في الفراش والسرقة والاباق وقال في الكافي الاصح قول

محمد لان الاصل اضافة الحكم الى الاسباب وانما ترك في بعض الصور
للضرورة كسجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لانتفى التداخل لان كل تلاوة
سبب وفي الاقارير اعتبر المجلس للعرف وفي الايجاب والقبول لدفع
الضرر **واقول** الضرورة ليست بظاهرة في صورة جراحة التي اليها تراب
ونشف فان قيل اذا حم المبيع حمى ربع في يد البائع وانقطعت ثم حم ربعا
في يد المشتري يرده بها ثم قال محمد ههنا ان الغثيان اذا سكن ثم عاد
يكون غير الاول قلنا يمكن الفرق بينهما بان الحمى انواع كثيرة فاذا زال
نوع ثم عاد ذلك النوع دون الآخر دل ذلك على ان سببه لم يزل واما
الغثيان فشيء واحد فاذا انقطع ثم عاد فليس معنا ما يدل على انه غير الاول
قال في المتن وما ليس بحدث ليس بنجس كما تبين مما سبق ان
بعض الخارج من غير السبيلين كالدم الغير السائل والقيء القليل لا يكون
حدثا كان مظنة تردد للسائل انه نجس حتى يكون بحيث اذا اصاب الثوب
منه اكثر من قدر الدرهم منع الصلوة كما يمنعها الدم السائل والقيء الكثير
بسبب كونه ناقضا للوضوء واذا اخذ منه بقطنة والقيء في الماء تنجس الماء
او ليس بنجس اورد جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه اعني قوله وما ليس
بحدث ليس بنجس ازالة لذلك التردد ثم شرع فيما هو بصدده من بيان نواقض
الوضوء ثم اعلم انهم اختلفوا في ذلك فقال محمد انه نجس لان السيلان لا اثر له
في النجاسة فاذا كان السائل نجسا كان غير السائل ايضا نجسا
وقال ابو يوسف انه ليس بنجس لان الشرع لم يحكم بنجاسته اذ لو حكم الشرع
بنجاسته لكان حدثا ولما دل الدليل على عدم كونه حدثا ظهر عدم كونه
محكوما عليه بالنجاسة واذا لم يكن محكوما عليه بالنجاسة لا يكون نجسا
لان النجس ما يحكم به بالنجاسة هكذا قرر كلام الهداية في هذا الموضع
واقول لمانع ان يمنع المقدمة القائلة ان المحكوم عليه بالنجاسة
يكون حدثا ان اراد بها ان المحكوم عليه بالنجاسة يكون حدثا في جميع
الاحوال لان النجس انما يكون حدثا في حال الخروج في غير السبيلين
وان اراد انه يكون حدثا بشرط الخروج فلا نسلم المقدمة القائلة
ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا ومحكوما عليه بالنجاسة لجواز ان ينتفي
الحدث لانتفاء وصف الخروج الذي قيد بالسيلان في غير السبيلين
وبملء الفم في القيء لا لانتفاء النجاسة فان قلت اذا لم يكن خارجا
يكون في محلها وما هو في محله لا يعتبر له ان رح حكم النجاسة قلت غير
الخارج نوعان باد في نفس الامر وهو غير خارج في نفس الامر وفي اعتبارهم
وما هو في حكم البادي وهو خارج في نفس الامر لا في اعتبارهم فان اريد
ان مطلق غير الخارج في نفس الامر لا يعطى له حكم النجاسة مطلقا
لا في حق جواز الصلوة به ولا في حق غيره فلا نسلم ذلك لجواز ان يكون

غير الخارج الغير السائل الخارج في نفس الامر لا يعطي له حكم النجاسة في حق جواز الصلوة
فلا يجعل حدثا لدوران الحكم على السيلان الذي قدر به الخروج تيسيرا ويعطي له حكم
النجاسة في حق الغير الذي لا يقدر الخروج فيه بالسيلان كما يقول به محمد رح وان اراد
ان غير الخارج في نفس الامر لا يعطي له حكم النجاسة فمسلم الا ان ما نحن فيه من
غير الخارج في اعتبارهم لا في نفس الامر ولذلك قال في الكفاية ان الخروج في
غير السبيلين مقدر بالسيلان فدار الحكم عليه فلم يجعل القليل حدثا تيسيرا
وان وجدت حقيقة الخروج واستدل الشارح على قول ابي يوسف رح بقوله عم
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما ولا شبهة انه انما يدل على ان بعض ما ليس بحدث
كالدم الغير المسفوح لا يكون نجسا ولا يدل على ان مثل القيء القليل لا
يكون نجسا فلا بد ان يقال لا خط فيه ان الدم الغير السائل اذا لم يكن نجسا
لا يكون القيء القليل نجسا اذ لا قائل بالفصل او يستدل بما ذكرنا سابقا
من ان غير الحدث لا يعطي له حكم النجاسة ما لم يخرج والقيء القليل ليس بخارج
لا في داخل الفم لكونه باطنا ولا بالنسبة الى ظاهره لكونه من الظاهر الى الظاهر
لما ذكرنا من ان للفم حكم الظاهر بالنسبة الى الظاهر وما يقال من ان
القليل لا يخرج من اسفل المعدة بل من اعلاه وهو ليس محل النجاسة فانما يدل
على ان القيء القليل اذا كان طعاما لا يكون نجسا دون المرة والسوداء
لان نجاستهما ليس من جهة انهما يخرجان من اسفل المعدة الذي هو محل النجاسة

النجاسة بل هما من الاخلاط فانها نجسة يدل عليه ما نقل من المبسوط من
ان ابا يوسف قال في الاستدلال على نجاسة بلغم انه من الاخلاط فيكون
نجسا كالمرة والصفراء ثم اعلم ان بعض مشايخنا اخذ مذهب محمد رح وبعضهم
اخذ بمذهب ابي يوسف رح واختار صاحب الهداية والمصنف رفقا للناس
خصوصا في حق اصحاب القروح **قال** في الشرح والفرق بين المسفوح
واقول المناسب لهذا الفن ان يقال في الفرق ان النجس لا يعطي له
في الشرع حكم النجاسة ما لم يخرج وان الخروج قدر بالسيلان عندهم للتمييز عن
البادي فدار الحكم عليه فلم يجعل القليل خارجا لانتفاء ما قدر به عندهم فلم تعط
له حكم النجاسة تيسيرا ورفقا بالناس وان وجدت فيه حقيقة الخروج والحاصل
ان في المسفوح دليل الخروج الذي بسببه يعطي للنجس حكم النجاسة ويحكم بها
في الشرع وليس في غير المسفوح دليل الخروج ولذلك لم يحكم بالنجاسة **قال**
في المتن ونوم مضطجع لما فرغ عن نواقض الوضوء بالخروج حقيقة شرع في نواقضه
بالخروج حكما لا يقال المضطجع اي الواضع احد جنبيه على الارض كان طاهرا
يقينا وخروج الشيء منه لم يعرف بيقين ولا يزال اليقين الا بيقين فكان
ينبغي ان لا ينقض الوضوء نوم مضطجع لانا نقول يحتمل ان يكون عين النوم
حدثا بالسنة المروية وهي قوله عم لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا
او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله

ويحتمل ان لايكون عينه حدثا ويجعل حدثا لكونه دليل الحدث عادة فان نوم
المضطجع مستحكم فيسترخي مفاصله وماهو ثابت عادة كالمتيقن الا يرى ان من
دخل المستراح ثم شك في وضوءه يحكم بالنقض اذ الدخول لايخلو عن الحدث
عادة بخلاف ما اذا شك بدون الدخول وصرح بما ذكرنا من الطريقين
في المبسوط حيث قال وفيه طريقان احدهما ان عينه حدث بالسنة
المروية آه فان قلت الحديث يدل على انحصار وجوب الوضوء على النائم
مضطجعا وليس كذلك لكثرة الاحداث الموجبة للوضوء مما فصله قلت
الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى النوم في حال من الاحوال المذكورة وليس
حقيقيا ولا اضافيا بالنسبة الى ماسوى النوم مضطجعا من انواع النوم
وقيل يحتمل ان يكون المراد انما الوضوء على من نام مضطجعا ومن هو في حكمه
من المستند والمتكاء حيث علل بقوله فانه اذا نام مضطجعا استرخت
مفاصله قيل اجمع الفقهاء على ان نوم المضطجع ناقض الا موسى الاشعري
والنظام وبه قال لاحق بن حميد وعبيدة وعن سعيد بن مسيب انه كان
ينام مضطجعا ينتظر الصلوة ثم يصلي ولا يعيد الوضوء وقيل كان موسى الاشعري
يقول لا ينقض الوضوء بالنوم مضطجعا حتى يعلم بخروج شئ منه وكان اذا نام
اجلس عنده من يحفظه فاذا انتبه سأله فان اخبره بظهور شئ منه اعاد الوضوء
وفي الذخيرة النوم مضطجعا انما يكون حدثا اذا كان الاضطجاع على غيره اما اذا

اذا كان على نفسه فلا يكون ناقضا وفي الاسرار قال علماؤنا النوم
لايكون حدثا في حال من احوال الصلوة وكذلك قاعدا خارج الصلوة الا
ان يكون متوركا لان التورك جلسة تكشف من مخرج الحدث غير ان
اليقظان يمنعه فلما نام وزال قوة منعه والمسكة كانت زايلة بالجلسة
تحقق الاستطلاق قيل الاسترخاء في السجود على اي هيئة فرض ليس
اضعف من استرخاء المتورك والمراد بالمتكئ ههنا من يتكاء على احد
ركبتيه واليتيه وهو معنى المتورك كذا قال شراح الهداية واختلف
في نوم المستند الى مالو ازيل لسقط وقال الطحاوي ينقض وهو
اختيار القدوري في مختصر جمعه لابنه والصحيح رواية ابي يوسف عن ابي
حنيفة رح انه اذا كان مقعده على الارض لا ينقض وضوءه كيف ما كان
والى هذا القول اشار القدوري في مختصر الكرخي الذي شرحه قال
شمس الائمة الحلوائي هو ظاهر المذهب وبه كان يفتي ابو الليث
الحافظ وابن المبارك وعامة المشايخ هكذا ذكره في الغاية وقال في
المحيط ان لم يكن مقعده مستقرا على الارض كان حدثا وان كان
مستقرا لا وهو الاصح وما ذكره في الهداية مثل ما ذكره في المتن وقال
شراحه هذا انما اختاره الطحاوي وليس من اصل رواية المبسوط وفي المحيط
لو نام قائما او قاعدا فسقط ان انتبه قبل السقوط او حاله او سقط

نايما فانتبه من ساعته لم ينتقض وان استقر نايما ثم انتبه ينتقض ولو نام
على دابة هي عريان ان كان حال الصعود والاستواء لم يكن حدثا وفي حال
الهبوط حدث **واقول** نظر في صورة الاستناد الى زوال المقعد من
الارض وعدمه ونظر في صورة القعود الى الانتباه قبل السقوط او حاله او بعده
متعاقبا او متراخيا فحكم في الثلثة الاول بعدم الانتقاض وحكم في
الرابع بالانتقاض وكان ينبغي ان ينظر ههنا ايضا الى زوال المقعد
ونقول ان انتبه قبل ان يزول المقعد لا ينقض والا فينقض سواء
سقط او لم يسقط كما ذكر في الخانية ان الجالس اذا مال فان انتبه
قبل ان يزول المقعد من الارض لا ينتقض وان انتبه بعده ينتقض
سقط او لم يسقط الا انه فرق بينهما لان النوم في المستند المذكور مستحكم
فيدل على كمال استرخاء المفاصل فاذا زال المقعد عن الارض زال المسكة
بالكلية واما نوم القاعد الغير المستند ليس بمستحكم فاذا انتبه قبل السقوط
او حاله او بعده متعاقبا لا يزول المسكة التي بها منع الخروج فلا ينتقض
وان زال المقعد واما الانتباه بعد استقرار النوم ساقطا فهو انتباه
بعد استحكام النوم لتحقق النوم مضطجعا وما ذكر في الخانية قول محمد وهو
مروي عن ابي حنيفة والظاهر هو الاول لما ذكرنا وانما قيد الدابة بالعريانة
احترازا عن الدابة التي عليها سرج مثلا فان النوم عليها لا ينقض في الاحوال

الاحوال كلها لان المقعد لا يزول عن مستوى جلوسه بخلاف العريانة
حال الهبوط فان المقعد يتجافى عن ظهر الدابة فيزول عن مستوى جلوسه
فلذلك ينقض في هذه الحالة **قال** في الشرح وهو نوم قايم وراكع وقاعد
وساجد قلت الراكب خارج عما ذكر من القايم والراكع والقاعد والساجد
وداخل في غير ما ذكر فلا يصح الحصر المستفاد من قوله وهو القايم آه وكذا يرد
المنع على قوله لا غير لان الراكب على دابة عريانة اذا نام في الهبوط
ينتقض وضوءه كما مر مع انه غير ما ذكر سواء فرض داخلا في القاعد او لا
وكذا النايم على راس التنور وهو جالس قد ادلى رجليه فانه ينتقض وضوءه
لاسترخاء مفاصله كما ذكر في الخانية والخلاصة مع ان هذا النوم نوم
غير ما ذكر وكذا النوم على هيئة السجود لا على وجه السنة نوم غير ما ذكر
ولا يدخل تحت قوله نوم الساجد ان اراد بالسجود السجود على وجه
السنة وهو ان يجافي بطنه عن فخذيه ويبعد ذراعيه عن جنبيه وينقض
الوضوء كما صرح به في المحيط وشروح الهداية وغيرهما فلا يصح حصر قوله وهو
نوم القايم آه ولا قول المتن لا غير وان اراد مطلق السجود لا يصح قوله
لا غير والاولى ان لا يذكر قوله لا غير كما لم يذكر في الهداية لانه يدل على
حصر نواقض النوم فيما ذكره وليس كذلك كما بينا **قال** في المتن
والاغماء والجنون الاغماء كون العقل مغلوبا والجنون كونه مسلوبا

ولذلك قيل صح الاغماء على الانبياء دون الجنون فيدخل في الاغماء السكر
قال في الشرح وحده هنا انما قال هنا لان حده في ايجاب الحد مثلا
ان لا يعرف شيئا حتى الارض من السماء وفي حق حرمة الاشربة ان يهذي
فان قلت لم لم يجعلوا السكر داخلا في الاغماء في عدم وقوع الطلاق
وههنا ادخلوه فيه قلت السكران زال عقله بسبب هو المعصية فجعل
باقيا حكما زجرا له في صورة الطلاق بخلاف الاغماء واما السكر ههنا لما
كان سببا لاسترخاء المفاصل صار في حكم الاغماء ولذلك ادخلوه فيه
بقي ههنا شيء وهو ان السكر الذي فسر بما ذكر ليس زوال المسكة به في
حال القعود ازيد من زوال المسكة الذي يحصل بنوم مستند لو ازيل
لسقط بل من نوم قاعد ساقط انتبه من ساعته فكيف حكموا بنقضه
مطلقا لزوال المسكة به ولم يفصلوا فيه بالتفصيل الذي فصلوا به في المستند
المذكور في القول الاصح حيث قالوا ان زال المقعد من الارض
ينقض والا فلا وكيف حكموا بعدم النقض في صورة نوم القاعد
الساقط المنتبه وبالنقض ههنا قال في الهداية والاغماء حدث في الاحوال
كلها وهو القياس في النوم الا انا عرفناه بالاثر والاغماء فوقه فلا يقاس
عليه واقول ما ذكر لا يجري في السكر بالمعنى المذكور لظهور ان السكران
القاعد الغير المتمايل ليس استرخاؤه اقوى من النائم المتمايل الغير الزايل

الزايل مقعده من الارض فجعل السكر ناقضا في الاحوال كلها دون النوم
بناء على الاثر في النوم وعدمه في السكر وعدم تصور القياس لكون السكر
فوق النوم في الاسترخاء ليس كما ينبغي نعم ان كون الجنون ناقضا ليس
لكمال الاسترخاء به كيف فان المجنون ربما يكون اقوى من الصحيح بل
لعدم مبالاته وتمييز الحدث من غيره قال في الشرح حتى لا ينقض
الوضوء قهقهة الصبي اعلم ان الشافعي رح خالفنا في كون القهقهة حدثا
واحتج عليه بان الانتقاض بخارج نجس او بدليله ولم يوجد وبانه لو كان
حدثا لكان حدثا خارج الصلوة وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة
كساير الاحداث ولنا قوله عم من ضحك في صلوته حتى قهقه فليعد
الوضوء والصلوة فتركنا القياس بالسنة لانها اقوى اذ لا شك
في اصلها ومتنها ودلالتها انما الشك والاحتمال في طريقه باعتبار
توهم غلط الراوي او بميله عن الصدق الى الكذب وليست
القهقهة خارج الصلوة كالقهقهة فيها اذ حالة الصلوة حالة المناجات
مع الله فيعظم الجناية بها في حال المناجات وصلوة الجنازة ليست
صلوة مطلقة وكذا سجدة التلاوة والمخصوص عن القياس لا يلحق به ما
ليس في معناه من كل وجه وكذا قهقهة الصبي في الصلوة لا ينقض
لان فعل الصبي في الصلوة لا يوصف بالجناية فيعمل فيه بالقياس

واقول تقييد الصلوة بالمطلقة في قولهم وليس صلوة الجنازة صلوة مطلقة
اى كاملة كما فسروه به يدل على ان صلوة الجنازة صلوة حقيقة الا انها ليست
بكاملة وانها مشكلة كما نقلناه فيما سبق عن بعض كتب اصول الفقه
وهو مخالف لما ذكروه شراح الهداية من انها ليست صلوة حقيقة بل هي
دعاء كما سبق فتذكر وربما يفرق بين القهقهة وساير الاحداث بان المقصود
من الصلوة اظهار الخشوع والضحك ينافيه فناسب المجازات بانتقاض
الطهارة زجرا له كالارث والوصية يبطلان بالقتل ولان من بلغ
هذه الغاية من الضحك ربما زال حسه فاشبه نوم المضطجع فجعل حدثا في الصلوة
لزيادة الجناية على العبادة هكذا ذكر في الغاية **واقول** غيبة الحس لا تقتضي
الا مشابهته مطلق النوم لا مشابهته نوم المضطجع حتى يكون زيادة جناية على
العبادة فان قلت المصدر المضاف يفيد العموم فيلزم ان يكون
كل قهقهة ناقضة للوضوء وليس كذلك فان قهقهة النايم والمغتسل
والمأموم بعد قهقهة الامام متعمدا لا ينقض قلنا العام قد يخصص
ويخرج عن عمومه بالشرع فههنا اخرج الشرع تلك الصور من حكم العام على
انه يمكن ان يراد بالمصلي المباشر للصلوة المشروعة بالفعل وبالوضوء الوضوء
المقصود الغير المتحقق في ضمن الاغتسال وح لا يرد تلك الصور وان
اجري اللفظ على عموم لان النايم ليس مباشرا للصلوة حالة النوم وليس

وليس وضوء المغتسل قصدا وقهقهة المأموم ليست قهقهة المباشر
للصلوة المشروعة اذ فسدت صلوته بقهقهة الامام سابقا وانما لم يكن
القهقهة في الصور المذكورة ناقضة لان ناقضية القهقهة تثبت بالاثر
على خلاف القياس فيقتصر على مورده وكان مورده صلوة قصدية في حالة
اليقظة غير فاسدة بغير القهقهة فعلم لما ذكرنا عدم نقض الضحك الذي
غير القهقهة وعدم نقض القهقهة التي خارج الصلوة وفي صلوة الجنازة
وسجدة التلاوة وقهقهة الصبي ووجه نقض القهقهة في الصلوة بعد
ما قعد قدر التشهد الاخير قبل السلام لانه ح يكون في الصلوة كما في
المورد وعدم نقض القهقهة اذا تعمد المصلي فيها لانها خروج بصنعه
فيتم الصلوة بها فيزول الدخول في الصلوة فيخالف المورد وينقض
قهقهة من يكون مسبوقا لانه ح يكون في اثناء الصلوة ونقض
طهارة المأموم بعد سلام الامام متعمدا بعد التشهد لان سلام الامام
لا يخرج المقتدي عن الطهارة الصلوة وعدم نقض قهقهة المقتدي
بعد سلامه قبل سلام الامام لانه صح خروجه عن الصلوة قبل خروج
الامام **قال** والضحك ان يكون مسموعا آه فان قلت الضحك عام
من القهقهة لقوله عم الا من ضحك منهم قهقهة آه قلت هذا معناه
اللغوي وما ذكر في الكتاب اصطلاح الفقهاء **قال** في المتن ولا عند

محمد قال محمد رح لا ينقض الا بخروج المذي وهو القياس اذ يمكن
الاطلاع على حقيقته بخلاف التقاء الختانين وجه الاستحسان ان
المباشرة الفاحشة لا تخلو عن خروج مذي غالبا وهو كالمتحقق ولا عبرة
بالنادر قال وما عليهما من النجاسة قليل آه فان قيل قد سبق ان ما
لا يكون حدثا لا يكون نجسا فاذا لم يكن القليل حدثا لا يكون نجسا
فكيف حكم على القليل بكونه نجسا وهو يناقض ما تقدم قلت المراد
بالنجاسة ههنا معناه العرفي اي التي يستقذر والمراد بالنجس فيما سبق
المعنى الشرعي وقيل كان ما تقدم على قول ابي يوسف رح ويجوز ان يكون
هذا على قول محمد رح قال خلافا للشافعي رح قال ان في ما هو سبب
لاستطلاق وكاء المذي فصار كالمذي وكما في التقاء الختانين لما كان
سببا لاستطلاق المني جعل كالمني لنا حديث طلق قيس بن طلق ان
رسول الله جاءه رجل كانه بدوي فقال يا رسول ما ترى في رجل مس ذكره
في الصلوة قال هل هو الا مضغة منك او بضعة منك قال الترمذي
وهذا احسن شيء في هذا الباب واصح وقد رواه غيره من الاكابر وانما
قولهم سبب لاستطلاق وكاء المذي فالاقامة لها قاعدتان احدهما
ان يتعذر الاطلاع على حقيقة الشيء فيقام السبب مقامه كما في نوم
المضطجع والتقاء الختانين اقيما مقام الخارج والثانية ان يكون

يكون الغالب وجوده عند سببه مع امكان الاطلاع فيجعل النادر
كالمعدوم كما قلنا في المباشرة الفاحشة ولم يوجد واحد منهما هنا
واستدل الشافعي رح على نقض مس المرأة بقوله تعالى اولامستم النساء
ولنا حديث عائشة رض كان رسول الله يقبل بعض نسائه ثم يخرج
الى الصلوة ولا يتوضأ واجيب عن استدلال الشافعي رح بان المراد
بالملامسة الجماع وفسره ابن عباس وهو موافق لما قاله اهل اللغة
حتى قال ابن السكيت اذا قرن اللمس بالمرأة يراد به الجماع يقول
العرب لمست المرأة اي جامعتها فكان الحمل على الجماع اولى واقول
تفسير ابن عباس يعارضه تفسير ابن مسعود حيث فسر اللمس بمس اليد
وقول ابن سكيت انما يدل على مجرد كون اللمس مجازا متعارفا في الجماع
اذا قرن بالمرأة ولا يدل على كونه مجازا متعارفا مع كون الحقيقة مهجورة
لان كلمة اذا ليست سور الكلية فعلى هذا لا يكون على الجماع اولى
على مقتضى مذهب ابي حنيفة بل الحمل على الحقيقة اولى عنده لكونها اصلا من
الحمل على المجاز المتعارف نعم ما ذكر موافق لمذهب الامامين قال في
المتن وفرض الغسل المراد بالفرض ههنا كما في الباقي ما يعم الاعتقادي
والعملي اعني ما يفوت به الجواز اذ البعض مما يجتهد فيه كالمضمضة والاستنشاق
والبعض بدليل قطعي في نفس الامر ومن حمل الاول على الاعتقادي وحمل

هذا على الاعم فقد سهى لان الاول ايضا مما يتناول المجتهد فيه كغسل اليد
مع المرفق نعم ما ذكره في الهداية يدل على انه اراد بالفرض في السابق
الاعتقادي حيث قال ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة ومسح
الراس من غير تعيين بكمية العضو ثم قال والمرفقان والكعبان
يدخلان في الغسل واراد به ههنا المعنى العام حيث قال ههنا وفرض
الغسل المضمضة والاستنشاق قال الشافعي رح المضمضة والاستنشاق
سنتان لقوله عم عشر من الفطرة اي السنة المضمضة والاستنشاق
وقص الشارب وفرق الراس والسواك ونتف الابط وحلق العانة
وقلم الاظفار والختان والاستنجاء بالماء ولانه طهارة حكمية فنافيه
كالوضوء بل اولى لان غسل الوجه منصوص عليه وفي الاغتسال داخل
تبعا ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه امر بالتطهير على وجه
المبالغة اذ الصيغة للمبالغة والتطهير على وجه المبالغة بتطهير جميع
البدن من الظاهر والباطن لكن يسقط من الباطن ما لا يمكن ايصال
الماء اليه للضرورة ويسقط من الظاهر ما كان به جراحة او عدم الماء
ويسقط من الظاهر من وجه والباطن من وجه ما يتعذر ايصال
الماء اليه ويورث الاذى والضرر كداخل العينين ونقل ان ابن عمر
كان يدخل الماء في داخل عينيه في وضوئه ولم يتركه حتى عمي وبقي ما لا يتعذر

الفرق هو تفريق
شعر الراس الى
الجانبين كذا في
حواشي الكشاف

ما لا يتعذر في اغتساله ولا يتضرر به وداخل الفم والانف يغسلان
عادة وعبادة نفلا في الوضوء وفرضا في النجاسة العينية بخلاف
الغير حتى اذا اكتحل بكحل نجس لا يلزم غسله واجابوا عن حديث
الشافعي رح بان المراد المضمضة والاستنشاق اللذين في الوضوء
يدل عليه حديث الذي خرجه ابو بكر الرازي وهو انه عليه جعل المضمضة
والاستنشاق ثلثا فريضة للجنب وانعقد الاجماع على اخراج اثنين
منها عن الفرض فبقي مرة واحدة حتى لا يلزم ترك النص قيل واما
قول صاحب الهداية بدليل قوله عم انهما فرضان في الجنابة سنتان
في الوضوء فلا يعرف وقيل وهو رواية عن ابن عباس وجابر
وقالوا حديث الشافعي حجة عليه لان الختان والاستنجاء بالماء
فرضان عنده واجابوا عن قياسهما على الوضوء بان الامر في صورة الوضوء
امر بغسل الوجه وهو اسم لما يواجه الناظر اليه وداخل الفم والانف
ليسا داخلين فيه بخلاف الامر في الجنابة فانه امر بتطهير البدن
ولا شك انهما داخلان فيه قال فلها حكم الباطن اقول اذا
فرق صورتي الوضوء والغسل ينبغي ان يعكس لان مبالغة التطهير
التي ورد في الغسل يورث حرجا بالنسبة اليه فكان يقتضي ان يجعل
لها حكم الظاهر وكثرة ورود الوضوء بالنسبة الى الغسل يورث حرجا

بالنسبة اليه فكان ينبغي ان يعطى له حكم الباطن والصحيح نقض الوضوء
وايجاب ايصال الماء اليها في الغسل ولذلك اختاره وقال ويجب
على الاقلف آه وانما حكم من حكم بعدم وجوب ايصال الماء الى داخل
الجلدة لانه جعل الجلدة من توابع قصبة الذكر فكما لا يجب ايصال دخال
الماء داخل القصبة لا يجب دخاله داخل ما في عداده وهذا يقتضي
ان لا يجب ايصال الماء اليها في الوضوء لكن الصحيح وجوب
الايصال هنا ايضا **قال** في المتن لا ذلكه هذا نفي لقول مالك رح
وهو يقول الدلك شرط في الغسل لانه كان شرطا في تطهير الاثواب
عن النجاسات الحقيقية والحكمية فيكون شرطا في تطهير البدن عن النجاسات
الحكمية ولنا ان الدلك متمم فيكون مستحبا وليس البدن كالثوب
لان النجاسة تتخلل في الثوب فلا يزول الا بالعصر والدلك كذا في
المبسوط وقال في الاسرار الدلك شرط عنده في الوضوء ايضا
وقيل من شرط الدلك فقد زاد في النص وهو نسخ **واقول** كيف
يحكم بالزيادة مع انهم سلموا ان الدلك متمم التطهير ومكمله وان الامر
بالتطهير امر بالمبالغة فيه لان اتيان الشيء على وجه المبالغة انما
يتأتى اذا اتى به على وجه الكمال فلا يتأتى التطهير على وجه المبالغة
الا باتيانه على وجه الكمال الذي هو بسبب الدلك والجواب ان الدلك

الدلك متمم التطهير على وجه المبالغة والتطهير على وجه المبالغة يحصل
بمجرد غسل جميع البدن من داخل الفم والانف وغيرهما ولا يتوقف
على الدلك والامر انما يدل على مبالغة التطهير دون الزيادة وتلك
المبالغة والغلط انما نشأ من عدم الفرق بين كون الدلك
مكمل التطهير وبين كونه مكمل المبالغة في التطهير **قال** ويزيل نجسا
قال في الهداية في هذا الموضع ويزيل النجاسة قال الشراح والاصح
ان يقال ويزيل نجاسة بالتنكير اذ التعريف ههنا اما للعهد فلا
معنى له ههنا اذ لا معهود ههنا اذ لم يجر ذكر النجاسة ولان قوله
ان كانت يأباه لكون ان للشك والعهد يقتضي التقدير اما ذكرا
او علما فلا يناسب الشك واما للجنس وليس بمراد ههنا لانه اما ان
يراد الجنس في ضمن جميع الافراد فلا شبهة في بطلانه واما ان يراد
في ضمن بعض الافراد وان كان اقل كالجزء الذي لا يتجزى فلا شبهة
في عدم كونه مرادا لان القليل عفو لا يجب غسله ولانه علل في الهداية
بقوله لئلا يزداد باصابة الماء وهذا القليل لا يزداد باصابة
الماء **واقول** ما ذكروه من ان كلمة الشك تأباه ليس بشيء اذ
العهد والاشارة الى ما تقدم ذكره او الى ما علم وتصور خصوصيته
لا يقتضي العلم بوجوده حتى ينافي الشك فاذا قلنا ان كنت

شعرک وهذا یدل علی ان الشعر اذا کان ملبدا لا یصل الماء الی
اصوله یجب نقضه فان قیل ترک نقض ضفایر النساء نسخ للکتاب
بخبر الواحد لان قوله فاطهروا خطاب للنساء وهو ایضا بایجاب
غسل جمیع البدن مما یمکن غسله مرة واحدة حتی لو بقی لمعة لا یجزی
الغسل وهو یقتضی ایجاب نقض ضفایرها کالرجل اجیب بان
المأمور غسل البدن والشعر لیس من البدن من کل وجه بل هو متصل
نظرا الی اصوله ومنفصل عنه نظرا الی رؤسه فعملنا باصله فی حق من
لا یلحقه الحرج وهو الرجل وبرؤسه فی حق من یلحقه الحرج کالنساء حتی
قال بعض مشایخنا لا یجب النقض علی الاتراک والعلویة لهذا
وبان مواضع الضرورة مستثناة کداخل العینین قال وقیل اذا
کان آه استدل هذا القائل بحدیث جابر وهو ان النبی عم قال
لا یضر للحایض والجنب ان لا ینقض الشعر اذا اغتسل بعد ان یصل
الماء الی شؤن الشعر ای اصوله قال فی المتن وموجبه انزال
منی آه فان قیل کیف یوجبه مع انه ینقضه قلنا انما اوجب
الغسل المتأخر وما ینقضه لیس الا نفس الوضوء المتقدم کما
مثله فی الوضوء قیل خروج النجاسة لیست موجبة للغسل بل هی
منجسة للبدن حکما وانما الموجب له ارادة ما لا یحل فعله مع النجاسة

النجاسة کالصلوة وقراءة القرآن ومس المصحف وغیر ذلک فتنجس البدن الا انه
یوجبه عند تنجس البدن خروج هذه النجاسات منه وکان شرطا اذ به یصیر البدن
قابلا للتطهیر فان الوصف الذی یثبت محلیته الحکم شرط فان المحال
شروط فما یثبت به المحلیة شرط ایضا فیکون اضافة الوجوب الیه مجازا
ورد بان الغسل یجب اذا وجد الخروج المذکور سواء وجدت الارادة
اولا والجواب ان هذا عین المتنازع فیه فان من جعل الموجب هو
الارادة لا یقول بالوجوب عند الخروج بدون الارادة ومن قال
بان الموجب هو الخروج یقول بالوجوب عند تحققه سواء وجدت الارادة
اولا قال ذی دفق یقال دفق الماء دفقا ای صبه صبا فیه دفع وشدة
وقوله عند الانفصال متعلق بالقیدین معا ای کون المنی متصفا
بوصفین شرط عند الانفصال انما قید به لان اتصافه بهما شرط عند الخروج
ایضا عند ابی یوسف ره وما ذکره الشارح بقوله ثم ان الشهوة شرط
وقت الانفصال یوهم ان یجعل قید الانفصال متعلقا بشهوة فقط
الا ان مقصوده مجرد بیان الخلاف وثمرته وذلک یحصل بالتعرض
للشهوة التی یتلازم الدفق وانما ذکر الدفق والشهوة معا مع انهما
متلازمان بحیث یغنی ذکر احدهما عن ذکر الآخر فی بیان المذهب
لان لکل منهما دلیلا دالا علیه بالذات ظاهر الاختصاص غیر دال

على الآخر الا بواسطة استلزامه اياه اما دليل الدفق فمثل قوله عم
اذا خذف الماء فاغتسل واذا لم يكن حاذفا فلا تغتسل وظاهر انه ظاهر
في الدفق وانما يدل على الشهوة بواسطة استلزامه لها واما دليل الشهوة
فمثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه ظاهر الدلالة على وجوب الشهوة
وانما يدل على الدفق بملاحظة استلزامها له ومن ترك قيد الدفق ظانا
ان الدفق ليس بشرط عند ابي حنيفة رح ومحمد فقد سهى لانه ان اراد انه
ليس بشرط مطلقا فبطلانه واضح فانهما شرطان الدفق حال الانفصال
كالشهوة في تلك الحالة قال في الخلاصة والمعتبر مفارقة المني على وجه الدفق
والشهوة لا ظهوره على وجه الشهوة وفي التاتارخانية مثله فانهم ربما
يذكرون هما معا وربما يذكرون الشهوة فقط فيكتفون بها عنه وانما
يخصون الاكتفاء بالشهوة دون العكس بدلالة نص الكتاب
عليها صراحة وان اراد ان الدفق حال الخروج ليس بشرط فالشهوة
حال الخروج ايضا ليس بشرط وبما ذكرنا ظهر ان ذكر الدفق ههنا
ليس مستدركا قال في الخلاصة اتفق اصحابنا ان الغسل انما يجب
بخروج المني اذا خرج على سبيل الدفق والشهوة وهو سهو اذ لا يقول
بالحصر كما يدل عليه كلمة انما الا ابا يوسف فالصواب ترك انما ولا يخفى
عليك ان كلام الهداية ههنا حيث قال والمعاني الموجبة للغسل يدل على

على ان جميع المعاني الموجبة للغسل ما ذكر بناء على ان الجمع المعرف باللام يفيد
العموم سيما في هذا المقام فعلى هذا ينبغي ان يقول انزال مني ذي دفق
وشهوة ولا يقول انزال المني على وجه الدفق والشهوة اذ على ما ذكره
يبطل الحصر بخلاف الاول ولذلك عدل المص الى ما ذكره فتأمل ثم اعلم
ان الشافعي جعل الموجب خروج المني كيف ما كان ولم يشترط الشهوة
مستدلا بقوله عم الماء من الماء اي الغسل من المني ولنا ان الغسل
وجب للجنب بالنص وهو ما اتصف بالجنابة وهي في اللغة حالة يحصل
عند خروج المني على وجه الشهوة وغيره ليس في معناه فلا يقاس عليه ولا يلحق
قال في الهداية والحديث محمول على خروج المني عن شهوة قال في شرح تاج
الشريعة هذا بدلالة الآية او بدلالة حديث ام سليمة انها لما سألت
النبي عم عن المرأة ترى في منامها مثل ما يرى الرجل فقال عم اتجد لذلك
لذة قالت نعم قال عم فليغتسل علق الاغتسال باللذة والشهوة
ولو وجب بدونها كان اعراضا عن جواب السؤال وقال بعض الشارحين
ان قوله عم الماء من الماء محمول على خروج المني على شهوة توفيقا بين
الادلة واراد بقوله الادلة النص المذكور وحديث ام سليم
وحديث الشافعي وقال في غاية البيان بعد ذكر الاحاديث
والنص المقيدة بما ذكرنا مقيدة وحديث الماء من الماء مطلق فيحمل المطلق

على المقيد في حادثة واحدة عندنا وعند الشافعي رح يحمل وان كانا في حادثتين
فعنده ترك اصله **واقول** ما ذكروا ليس مطلقا لما يقول اصحابنا اذ ليس
قولهم ان حمل المطلق الذي هو حديث الشافعي على المقيد الذي هو النص
والاحاديث المقيدة وهو ليس موافقا لاصل اصحابنا لان اصلهم
ان الحكم والحادثة اذا اتحدا وكان الحكم مثبتا فان كان الاطلاق
والتقييد في السبب ونحوه فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب
الراس مطلقا في احد الحديثين وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد ومقيدا
بالاسلام في الآخر وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد مسلمين وان الحمل
المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة
ابن مسعود ثلثة ايام وقراءة متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان
المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب
عدم الاجزاء لمخالفته المأمور به بخلاف الاول فانه يمكن الجمع بينهما اذ لا
تنافي بين الاسباب ولا شبهة ان ما ذكرنا من القسم الاول فان
الجنابة سبب الغسل وخروج المني سبب له وكذا قوله عم اذا خذفت
الماء فاغتسل من الاول فحمل المطلق ههنا على المقيد ليس موافقا لاصل
اصحابنا نعم يوافق ذلك اصل الشافعي ولا يبعد ان يجعل كلام تاج الشريعة
وبعض الشارحين الزاما مبنيا على ما ذهب اليه الشافعي وكلام الغاية مما

مما لا توجيه له فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ههنا لوجب الغسل
بدون التشهوة عملا بالمطلق قلنا عدم اقتضاء المقيد المذكور حمل
المطلق على المقيد لا يقتضي العمل بالمطلق اذ ربما يتحقق دليل آخر يقتضي
عدم العمل بالمطلق كما نحن فيه فان قوله فان لم يكن حاذفا فلا تغتسل
وقوله لم تجد بذلك لذة يدلان على ان الماء بدون التشهوة لا يوجب
الغسل فان مرادهم بقولهم ان المطلق لا يحمل على المقيد في القسم الاول
انه لا يحمل عليه اذا لم يكن مقتضي غير المقيد المذكور واما اذا كان فلا شبهة
في حمله عليه فالاولى ان يقال في الحمل ان المذي والمدي يخرجان من
قوله من الماء فيراد الخصوص وهو المني ويحمل على حال التشهوة بحديث
ام سليم بقي ههنا شيء وهو ان قولهم ان الجنابة حالة تحصل عند خروج
المني على وجه التشهوة وغيره ليس في معناه آه محل نظر لانه استدل في الابق .
بقوله تعا او جاء احد منكم من الغائط على كون كل خارج من السبيلين
معتادا كان او غيره ناقضا للوضوء ولا شبهة ان الغائط انما كني به عن
الحدث المعتاد بناء على ظهور الملازمة العرفية فيه ويؤيده ما صرح به تاج
الشريعة بذلك التقييد في ذلك المقام فلا بد في الاستدلال به ملاحظة قياس
غير المعتاد على المعتاد والا لم يكن ما ذكر مفيدا للمدعاه ولا شك ان
ذلك القياس انما يصح ان لو كان غير المعتاد في معنى المعتاد بان لا يحل

للاعتياد بوصفه خلاف العلية ويجعل العلة بمجرد خروج النجاسة وح نقول
لم لا يجوز ان لا يجعل للشهوة مدخلا في العلية ههنا ايضا ويجعل العلة
بمجرد خروج المني ح ويمكن ان يجاب عنه ان التعليق ههنا وقع على وصف
الجنابة الذي يتضمن وصف كون الخروج على وجه الشهوة والظاهر منه كون
الوصف المذكور بجميع اجزائه علة واما التعليق في الاول فانما وقع على ما
صدق عليه الحدث المعتاد دون مفهومه ومرادهم بقولهم كناية عن الحدث
المعتاد انه كناية عما صدق عليه الحدث المعتاد وليس وصف الاعتياد ملحوظا
في التعليق ههنا فلا اشكال **قال** في الشرح ثم الشهوة شرط آه
قاس ابو يوسف ره الخروج على المزايلة بجامع تعلق الغسل بهما ولهما ان
للشهوة مدخلا في ايجاب الغسل وقد وجدت في حالة وهي الانفصال
دون الاخرى وهي الخروج وبالنظر الى الاول يجب وبالنظر الى الثانية
لا يجب والباب باب العبادة فوجب احتياطا وقد وقع في النهاية في
بيان ذلك ان الخروج على وجه الشهوة قد وجد وقيل والظاهر انه سهو
لانه لو كان كذلك لارتفع النزاع **واقول** مراد النهاية ان اصل
الخروج اي الانفصال على وجه الشهوة قد وجد والكلام على حذف المضاف
والمقام قرينة واضحة عليه فلا وجه لحمل كلامه على السهو مع قيام هذا التوجيه
الظاهر فان قيل ح دار الغسل بين الوجوب وعدمه فلا يجب كما اذا خرج

الريح من المفضاة لا يجب الوضوء مع دوران الوضوء ههنا بين
الوجوب وعدمه بناء على احتمال خروجه من الدبر او من القبل اجيب بان
جهة الوجوب ههنا راجحة لان الموجب اصل اذ الخروج بناء على المزايلة
بالشهوة وعدم الخروج بالشهوة بعد المزايلة من العوارض النادرة فلا عبرة
واقول يمكن ان يقال جهة الوجوب في صورة المفضاة راجحة ايضا
لكثرة خروج الريح من الدبر والخروج من القبل من الامور النادرة فلا
عبرة به قيل يأخذ بقول ابي يوسف اذا كان في بيت انسان ويستحيي من
اهل البيت او خاف ان يقع في قلوبهم لا ريبة بان طاف حول
اهل بيته **قال** وان اغتسل قبل ان يبول آه فان قيل قال في
المحيط وان اغتسل قبل النوم او البول ثم خرج مني بلا شهوة فعليه
الغسل فعلى هذا كان ينبغي ان يقول الشارح قبل ان يبول وينام
قلنا انما ذكر المحيط النوم لانه قال ثم خرج من ذكره مني بدون لفظ
البقية حيث لا يكفي في وجوب الغسل بخروج المني فيما ذكره ان يكون
الاغتسال قبل البول اذ لو كان الاغتسال كذلك وكان مع ذلك
بعد النوم لا يلزم الغسل ثانيا لان مادة المني الزايل بشهوة قد انقطعت
بالنوم فيكون الكل زايلا عن مكانه بغير شهوة واما ما ذكره الشارح
من لفظ البقية يدل على ان الخارج بقية عن الزايل بشهوة وذلك

لا يتصور الا بعدم النوم فكان فيما ذكره اشارة الى ان الاغتسال
قبل النوم بخلاف ما في المحيط فلذلك ذكره المحيط دون الشارح وانما قال
قبل ان يبول اذ لو اغتسل بعد ان يبول ثم خرج المني لا يلزم الغسل
كما لا يلزم اذا اغتسل قبل النوم والمشي ثم نام او مشى وخرج المني
بعدها لان النوم والبول والمشي تقطع مادة المني الزايل عن مكانه
بشهوة فيكون الثاني زايلا عن مكانه بغير شهوة فلا يوجب الغسل **قال**
وقال شمس الايمة الحلوائي قال شمس الايمة ان خرج الى ظاهر الفرج
يجب والا فلا قيل في وجه رواية غير الاصول ان ماء المراة تنزل من
صدرها الى رحمها بخلاف الرجل حيث يشترط الظهور الى ظاهر الفرج
في حقه حقيقة وجه قول شمس الايمة ان امرءة جاءت الى النبي عم فقالت
هل على المرءة من غسل اذا هي احتلمت فقال عم نعم اذا رات الماء
هكذا ذكره الزيلعي فان قلت ما ذكرا انما يدل على المدعي ان لو قيل
بمفهوم الشرط وهو خلاف المذهب قلت وجه الاستدلال بهذا
الحديث انه لو وجب الغسل في صورة عدم رؤية البلل كان ما ذكر عم
عن جواب ما سيل لان الجواب ح يكون مطلق وجوب الغسل لا
وجوب الغسل اذا راى فليس في الاستدلال ملاحظة مفهوم الشرط
قال في المتن وغيبة حشفة الحشفة بالحاء المهملة راس الذكر فانها

فانها اذا غابت او غابت مقدارها عن مقطوعها يجب الغسل لقوله
اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل
ولان الحكم اذا ترتب على شيء وكان ذلك الشيء خفيا يقام سببه
الظاهر مقامه وههنا لما كان الانزال خفيا بغيبته عن البصر وقلة
الماء وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية لانه سبب لخروج المني
غالبا لاشتراكهما لينا وحرارة وشهوة حتى ان الفسقة رجحوا قضاء الشهوة
منه على قضاء الشهوة من القبل كما في قصة قوم لوط عم وانما وجب
الغسل على المفعول به اذا كان المأتي به الدبر مع انه لا انزال فيه
ولا الايلاج سببا للانزال بالنسبة اليه حتى يقام مقامه الا انه اقيم
مقامه احتياطا اما عند الامامين فلانهما سويا السبيلين في
الحدود وفي هذا اولى واما عند ابي حنيفة رح فلانه انما لم يجب الحد
فيه للاحتياط في درء الحدود وههنا الاحتياط في الايجاب لان
من الناس من صارت تلك الشنعا طبيعة له ويجد بها لذة كالمرءة
فوجب الاغتسال كالمرءة احتياطا قال في المحيط لانه سبب لاستطلاق
وكاء المني كالايلاج في القبل فيقام مقام الامناء احتياطا
فان قيل اذا جامع صبي فلا غسل عليه لعدم خروج المني وعدم تحقق
سببه القايم مقامه اذ ليس ايلاج الصبي سببا للانزال لان وجوب

الغسل معلق بخروج المني عن شهوة او بما هو سبب لخروجه غالبا ولذلك
لم يجب الغسل في الجماع فيما دون الفرج والبهايم ما لم ينزل لانه ليس
سببا لخروج المني غالبا لان المحل لم يكن مشتهى طبعا وان حصل
اقتضاء الشهوة لغلبة الشهوة وفرط السفه كما يقضي شهوته بمس الذكر
فعلى هذا يلزم ان لا يكون جماع الخنثى ومجامعة العجوزة فيهما والصغيرة
الغير المشتهاة من غير انزال موجبين للغسل وقد صرح بوجوب
الغسل فيهما على قول ابي حنيفة رح وان كان لا يجب في الصغيرة على
قول محمد رح كما صرح به في مجمع الفتاوى قلت انما لم يجب الغسل للصبي
لعدم كونه مخاطبا بخلاف الخنثى وايلاج الرجل في الصغيرة والعجوزة
ليس كالايلاج في البهيمة فان الايلاج في جنسهما مما يوجب الانزال
غالبا فان قلت جعل الايلاج سببا للغسل ينافي قوله عم الماء من
الماء فانه يدل على ان وجوب الغسل انما يكون بخروج المني
قلت لا نسلم ذلك لان قوله عم الماء من الماء المراد به الماء من
المني تحقيقا او تقديرا وعند الايلاج يوجد المني تحقيقا او تقديرا اذ الغالب
الانزال ثم اعلم ان الايلاج الذي اعتبروا في سببية الانزال هو ايلاج
الآدمي في الادمي حتى اذا ادخل حيوان ذكره في فرج مرة لا يجب عليها
الغسل ولا ايلاج ادمي في غير الادمي كالبهايم ولا ايلاج آدمي في

اي لا ايلاج غير الادمي م

في الميت وذلك كله نقصان في سببية الايلاج لضعف الرغبة في تلك
الصور قال في المحيط لو قالت امرأة معي جني ياتيني فاجد في نفسي ما
اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها لانعدام سببه وهو الايلاج
والاحتلام قال المني او المذي المني ماء غليظ ابيض ينكسر منه
الذكر والمذي بسكون الذال المعجمة ماء رقيق ابيض يخرج عند ملاعبة
الرجل المرأة والمراد بالمذي ههنا ما هو في صورة المذي لا المذي حقيقة
يدل عليه التعليل بقول الشارح فلاحتمال كونه منيا آه يعني ان نام
رجل واستيقظ فوجد في فخذه او فراشه منيا او مذيا يجب عليه الغسل
وان لم يحتلم اي ان لم يتذكر انه احتلم او تذكر اما في المني فظ واما
في المذي فلما ذكره الشارح قيد بالمني او المذي لانه لو راى وديا وهو
بسكون الدال المهملة ماء غليظ يعقب البول فلا غسل عليه قيد
بالمستيقظ اذ المغمى عليه لو افاق او السكران لو صحا ثم وجد منيا
او مذيا فلا غسل عليه وليس هذا كالنوم لان ما يراه النايم سببه ما
يجد من اللذة والراحة التي يهيج منها الشهوة واما الاغماء والسكر
ليس من اسباب الراحة وانما قيد بالروية اذ لو لم ير فلا غسل عليه وان
تذكر احتلاما قال في التاتارخانية اذا استيقظ من النوم فوجد على
فخذه او فراشه بللا ان تذكر احتلاما وتيقن انه مني او مذي او شك

انه مني او مذي فعليه الغسل وليس في هذا ايجاب الغسل بالمذي بل
فيه ايجاب الغسل بالمني لان سبب خروج المني قد وجد وهو الاحتلام
فالظاهر خروجه الا ان من طبع المني الرقة باطالة المدة فالظاهر انه مني
الا انه رق قبل ان يسقط وان راى بللا الا انه لم يتذكر الاحتلام فان
تيقن انه ودي لا يجب الغسل وان تيقن انه مني يجب الغسل وان تيقن
انه مذي لا يجب الغسل لان سبب خروج المني ههنا لم يوجد فلا يمكن
ان يقال انه مني ثم رق بطول المدة بل هو مذي حقيقة والمذي لا يوجب
الغسل والجواب عما ذكره انا لا نسلم انه لم يوجد ههنا سبب خروج
المذي لان سببه اما الوطي او ملاعبة المرءة او الاحتلام وقد انعدم
الاولان هنا فتعين الاحتلام فيحال بالخروج على الاحتلام كما لو
تذكر احتلاما وعدم تذكر الاحتلام لا ينفي الاحتلام اذا وجد ما يدل
عليه قيل اذا استيقظ فوجد بللا في احليله ولم يتذكر الحلم فان كان ذكره
قبل النوم منتشرا فلا غسل عليه اذ ذلك يكون من اثر ذلك الانتشار
الا ان يكون غالب رايه انه مني فح يلزمه الغسل اما اذا كان ذكره ساكنا
حين نام يجعل منيا ويلزم الغسل **قال** في الشرح وفيه خلاف ابي
يوسف الا ان في المذي في صورة عدم تذكر الاحتلام خلاف ابي يوسف هكذا
ذكر الخلاف في المحيط حيث قال وان كان مذيا ولم يتذكر الاحتلام عليه

الغسل عندهما وعند ابي يوسف لا غسل عليه لان الاصل هو الطهارة
ووقع الشك في وجوب الاغتسال فلا يجب بالشك ولهما ما ذكرنا سابقا
من ان سبب خروج المذي اما الوطي آه **قال** ولما كان الانقطاع
سببا آه **واقول** فيه بحث من وجوه الاول انهم صرحوا بان الحق
ان العلة لوجوب الغسل في الحيض هو النجاسة لان الحيض منجس
كساير الاحداث فينجس موضع الخروج فاذا تنجس ذلك الموضع تنجس كله
لما عرف ان البدن لا يتجزى في النجاسة والطهارة فوجب تطهيره منه
وانما لا يغتسل قبل الانقطاع لعدم الفائدة اذ الدم مستمر لا لان غسله الا ان
لا يرفع الحدث المتقدم ولا شك ان النجاسة الحاصلة بخروج دم
الحيض مستمرة كالجنابة الحاصلة بخروج المني فالفرق الذي ذكره لا يتمشى بعد
على القول الحق في موجب الغسل والثاني انه ليس مراد من قال ان
الانقطاع سبب لوجوب الغسل انه سبب تام له بدون مدخلية
النجاسة الحاصلة من خروج الدم وهو امر لا يقول به من يعلم معنى
الغسل والتطهير بل مراده ان البدن بسبب انقطاع الدم المستمر
يكون قابلا للتطهير لما ذكرنا انه لا يغتسل قبل الانقطاع لعدم الفائدة
فيكون الانقطاع وصفا يثبت محلية الحكم فلا يلزم من انتفائه انتفاء
مسببه الذي هو الجزء الاخير من علة الوجوب اعني القابلية فان خروج

المني ليس بمستمر مع ان سببه اعني الجنابة مستمر فكذا هذا والثالث من
قواعدهم ان الاسباب الشرعية بمنزلة الجواهر في بقائها حكما كالرمي في
الحج وبقاء الملك بعد الشراء فلا يلزم من عدم استمرار الانقطاع في نفس
الامر عدم استمراره حكما والاستمرار حكما يكفي في وجوب الغسل كما في الجنابة
فانها مستمرة اعتبرها الشارع فكما ان ثبوتها بحسب اعتبار الشارع
كذلك استمرارها فاذا اعتبر استمرارها يجب الغسل للكافر اذا اسلم والا فلا
ولا فرق بينها وبين الانقطاع في عدم استمرارهما بحسب نفس الامر وجواز
استمرارهما بحسب اعتبار الشارع فاذكره في الفرق تحكم وكيف ينكر جواز
استمرار الانقطاع حكما فانه اذا انقطع الدم يبقى وجوب الاغتسال
وان مضى بعد ذلك سنين والرابع ان مرادهم بالانقطاع عدم الحيض
بعد وجوده لا عدمه عقيب الوجود كيف فان علية الانقطاع لوجوب الغسل
ليس الا بواسطة كونه علة لقابلية المحل التي هي جزء اخير من علة الغسل
وعدم الحيض عقيب الحيض مما لا مدخل له في تلك القابلية بل يكفي فيها مجرد
عدم الحيض سواء كان عقيب الحيض او متراخيا عنه ولا شبهة ان عدم
الحيض بعد الوجود مما يستمر فلا وجه لقوله ومتى اسلمت لم يوجد السبب
وهو الانقطاع لان معنى الانقطاع المراد الذي جعلوه سببا للوجوب
اعني العدم المذكور مما لا شبهة في استمراره ثم انهم اختلفوا في ان سبب

سبب وجوب الغسل خروج دم الحيض او انقطاعه او ارادة ما لا يحل فعله
عند الحيض قال شراح الهداية ان الدم اذا حصل نقض الطهارة الكبرى
ولم يجب الغسل مع سيلان الدم لانه ينافيه فاذا انقطع امكن الغسل
فوجب لاجل ذلك الحدث السابق فاما الانقطاع فهو طهارة فلا يوجب
الطهارة **واقول** فيه نظر لانه ان اراد ان الانقطاع طهارة
حقيقية وحكمية فبطلانه واضح لظهور انه طهارة حقيقية عن النجاسة
الحقيقية وان اراد انه طهارة حقيقية فلا استبعاد ان يكون الطهارة
الحقيقية موجبة للطهارة الحكمية بمعنى ان يكون سببا لما هو شرط الايجاب
الموجب اعني قابلية التطهير ومراد من قال ان الانقطاع موجب
للغسل هو السببية بهذا المعنى فح لا يكون النزاع بين من قال
ان الموجب هو النجاسة السابقة ومن قال ان الموجب هو الانقطاع
لفظيا فلا يرد ما ذكره الزيلعي حيث قال ولو كان الموجب هو الانقطاع
لما حرم للحائض قراءة القرآن حتى ينقطع ولان المنجس خروج الدم
فوجب التطهير عنه اذ التنجس ووجوب التطهير منه متلازمان لان
اقتضاء النجاسة حرمة القراءة حالة النجاسة لا يقتضي ان يكون
الموجب التام للغسل هو النجاسة لظهور انه لا بد من قابلية التطهير
التي يكون بسبب الانقطاع وان كون المنجس خروج الدم لا يقتضي

ان يكون وجوب التطهير عنه وانما يكون كذلك ان لو تحقق قابلية التطهير
فان وجوب تطهير المحل يتوقف على قابلية المحل فيكون ما يكون سببا لتلك
القابلية اعني الانقطاع مما يتوقف عليه وجوب التطهير فلا يتحقق الوجوب
الا عند تحققه وما ذكر من ان التنجس ووجوب التطهير منه متلازمان
ليس بشيء فان التنجس وقابلية المحل للتطهير بواسطة الانقطاع مما يتلازمان
وايضا التنجس بخروج الدم انما يستلزم تحقق الوجوب عند الخروج
ان يكون التنجس تنجسا مطلقا لا بالنظر الى امثال الصلوة وقراءة القرآن
فقط واما اذا كان متنجسا بالنسبة الى ما لا يحل فعله عند الحيض على ما هو
الحق اذ الاعضاء طاهرة بالنسبة الى ما يلاقيها حتى لا ينجس بها ما يلاقيها
فوجوبه يكون عند ارادة الصلوة وامثالها مما لا يحل النجاسة الحاصلة
منه ثم وجه التمسك على وجوب الاغتسال بقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهّرن بتشديد الطاء والراء اي يغتسلن هو ان حق الزوج
ثابت في حال انقطاع الحيض وهو ممنوع عن التصرف في ملكه قبل الاغتسال
فلو لم يجب لما منع لان المباحات والتطوعات لا يمنع الا يرى ان له
حق نقض صومها اذا كان تطوعا وليس له حق النقض اذا كان فرضا
وههنا قد منع عن القربان فعلم انه واجب فان قيل اليس يحل
الوطئ بعد مضي وقت كامل للصلوة وان لم يغتسل قلنا جاز ان يكون

فعله عند الحيض كما قبل نظافة
سبب وجوب الوضوء ارادة
ارادة الصلوة لا الحدث
والله

يكون غاية الحرمة قبل مضي وقت صلوة واذا ثبت في هذه الصورة ثبت
في غيرها لعدم القائل بالفصل وقيل انه تعالى لما غيا حرمة القربان الذي
كان حلالا الى الاغتسال فينبغي ان ينتهي الحرمة به ويكون مأمورا به
والا لكان حرمة موبدة وفي ذلك نقض لما شرعه بقوله فاذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله هذا بالنسبة الى القربان واما بالنسبة
الى الصلوة فلان الاغتسال لما كان شرطا لحل القربان بهذه
الآية مع ان الطهارة ليست شرطا لحل القربان سوى الحيض والنفاس
في صورة من الصور فلان يشترط الاغتسال لحل الصلوة والحال ان
الطهارة عن جميع النجاسات الحقيقية والحكمية شرط لها دائما اولى
واما النفاس فانما وجب الاغتسال فيه بالاجماع هكذا قيل
واقول يجب ان يحمل هذا الحصر على الاضافي اي وجوب
الاغتسال فيه ثبت بالاجماع دون الكتاب لان الاجماع بناء
على نص ورد في وجوبه واكتفوا به ويحتمل ان يبنى على القياس على دم
الحيض لانه اقوى لانه ثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض فلا يكون
الحصر حقيقيا قال في المتن وسن للجمعة اي سن الغسل لصلوة الجمعة
وهو عند ابي يوسف رح وهو الصحيح وليوم الجمعة عند الحسن وقال
مالك رح يجب الغسل في الجمعة محتجا بقوله عم من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله

ع‌م من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل ولما دلّ
الحديث الاول على الوجوب ظاهرا والثاني على عدم الوجوب حمل الاول
على الندب والثاني على السنة لكونها قريبا من الوجوب عملا بالدليلين قال
الحسن غسل يوم الجمعة للجمعة اظهارا بفضيلتها على ساير الايام قال رسول الله
ع‌م سيد الايام يوم الجمعة قال ابو يوسف زيادة الفضيلة في صلوتها
لانها مؤداة بجمع عظيم واليوم انما كان سيد الايام لاشتمالها ويظهر
ثمرة الخلاف فيمن اغتسل يوم الجمعة ثم احدث وتوضأ وصلى الجمعة يكون
مقيما للسنة عند الحسن لا عند ابي يوسف رح قال صاحب الكافي ولو
اغتسل قبل الصبح وصلى الجمعة به نال فضل الغسل عند ابي يوسف وعند
الحسن لا قيل هذا مشكل جدا لان معنى الغسل للجمعة ان يكون متطهرا
بطهارة الغسل في ساعة منه لانه ينتشر الغسل فيها كما ان معنى الغسل
لصلوة الجمعة عند ابي يوسف رح ان يكون متطهرا بطهارته عند ادائها
لا ان يكون مغتسلا في الصلوة وح يكون المغتسل في الصلوة المذكورة
مقيما للسنة عند الحسن ايضا قال بعض فقهاء ديارنا وسن الغسل
لصلوة الجمعة وللعيدين وقال اعيد اللام لئلا يفهم كونه سنة لصلوة
العيد **واقول** ماذكره مخالف لما ذكر في غاية البيان في باب العيد
حيث قال وكذا يستحب الاغتسال والاستياك والتطيب وهذا لما روي

روي ان رسول الله ع‌م كان يغتسل في العيدين ولان العلة التي لاجلها
ندب الاغتسال والسواك والتطيب موجودة في صلوة العيد وهي ما
روي ان الناس كانوا عمال انفسهم فيعرقون ثم يحضرون الجمعة فندب
ماذكر لئلا يتاذى البعض بالبعض بسبب الرائحة ولا يخفى عليك انه
صرح في ان سنيته لصلوة العيد ايضا وايضا الدليلان اللذان
استدل بهما صاحب الهداية على كون الغسل لصلوة الجمعة بقوله لزيادة
فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها يدلان على ان الغسل في
العيدين ايضا للصلوة بلا فرق ثم قول صاحب الهداية والعيدان
بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتأذي
يناذي ماذكرنا قال في المجمع وسن لجمعة وعيد وفي عرفة آه اقحم لفظة
في تنبيها على ان الغسل ليس ليوم عرفة وانما سن هذه الاشياء
لمواظبة النبي ع‌م عليها مع الترك احيانا وفي عد هذه الاشياء اشارة
الى ان الصبي اذا بلغ بالسن او اسلم الكافر لا يسن غسلهما بل هو
مستحب قيل الاغتسال في الحاصل احد عشر نوعا خمسة منها فريضة
الاغتسال من التقاء الختانين ومن انزال الماء ومن الاحتلام
ومن الحيض والنفاس واربعة منها سنة الاغتسال يوم الجمعة
ويوم عرفة وعند الاحرام والعيدين وواحد واجب وهو غسل الميت

وآه مستحب وهو ان الكافر اذا اسلم يستحب له ان يغتسل بامر رسول
الله عم من جاءه يريد الاسلام وهذا اذا لم يكن جنبا وان كان جنبا
ولم يغتسل حتى اسلم فقد قال بعض مشايخنا لا يلزمه الاغتسال لان
الكفار لا يخاطبون بالشرايع والاصح انه يلزمه لان بقاء صفة الجنابة
بعد اسلامه كبقاء صفة الحدث في وجوب الوضوء كذا في المبسوط وقال
في الغاية ويستحب الغسل ايضا لدخول مكة والوقوف بمزدلفة ودخول
مدينة النبي عم لزيارته نص عليه الكرماني في مناسكه وقال وينبغي ان
يستحب الاغتسال لصلوة الكسوف وفي الاستسقاء وكل ما كان في
معنى ذلك لاجتماع الناس وان لم يذكر **قال** في المتن ويجوز الوضوء
آه لما فرغ من الطهارتين الصغرى والكبرى شرع فيما يحصل به الطهارة
وهو الماء المطلق فعلى هذا كان المناسب ان يقول كما في الهداية
الطهارة من الاحداث جايزة بماء السماء الا انه خص الوضوء بالذكر
واكتفى في غيره بالمقايسة عليه اهتماما به واعتناء بشانه لكثرة وروده
وشدة الاحتياج الى بيان حاله ولذلك عنون الباب في الهداية بجواز
الوضوء بالماء حيث قال باب الماء الذي يجوز به الوضوء مع انه ما ذكر
في الباب ليس مختصا بالوضوء واستدل على جواز الطهارة بالمياه المذكورة
بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عم الماء طهور لا ينجسه شيء

شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه **قال** او غير احد اوصافه هكذا وقع
عبارة الهداية قال بعض الشراح هذا اشارة الى انه اذا غير الوصفين
او الثلث لا يجوز التوضي وقال في الغاية الرواية الصحيحة تخالفها
وفي الينابيع لو نقع الحمص والباقلا وتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء
به وقال في النهاية المنقول من الاساتذة جواز الوضوء بما تغير
الاوصاف بشيء طاهر حتى ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع
في الحياض فتغير ماءها من حيث اللون والطعم والرايحة ثم انهم
يتوضؤن منها من غير نكير وكذا اشار في شرح الطحاوي اليه ولكن
شرطه ان يكون باقيا على رقته اما اذا غلب عليه غيره وصار ثخينا
فلا يجوز فان قيل قوله عم الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير
لونه او طعمه او ريحه يدل على عدم جواز الوضوء بماء تغير احد اوصافه
المذكورة اجيب بان المراد انه لا ينجسه شيء نجس وكلامنا في
المختلط الطاهر فان قلت قال في تتمة الفتاوى انه سئل
الفقيه احمد بن ابرهيم الميداني عن الماء الذي تغير لونه بكثرة الاوراق
الواقعة فيه حتى يظهر لون الاوراق في الكف اذا رفع الماء عنه
هل يجوز التوضي منه قال لا لكن يجوز الشرب وغسل الاشياء به
اما جواز شربه وغسل الاشياء به فلانه طاهر واما عدم جواز التوضي

به فلانه لما غلب عليه لون الاوراق صار ماء متغيرا كماء الباقلاء وهذا
مما ينقله الشارح فانه يدل على عدم جواز التوضي بماء يتغير احد اوصافه
بشيء طاهر قلت لما تغير لون الماء ههنا لكثرة الاوراق لابد ان يتغير
طعمه ايضا فكان الوصفان من الماء زائلين فصار موافقا لما اشار اليه
في الكتاب والهداية ثم اعلم ان عبارات اصحابنا مختلفة في هذا
الباب مع اتفاقهم ان الماء المطلق يجوز الوضوء به وما ليس بمطلق لا يجوز
فعن ابي يوسف ماء الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الماء لا يجوز
الوضوء به وان كان رقيقا يجوز وكذا ماء الاشنان ذكره في الغاية
وفيه اذا كان الطين غالبا عليه لا يجوز الوضوء به وفي الفتاوى
الظهيرية اذا طرح الزاج في الماء حتى اسود جاز الوضوء به وكذا العفص
اذا كان الماء غالبا وفيه ان محمدا اعتبر لون الماء وابا يوسف بالاجزاء
وفي المحيط عكسه وفي الهداية الغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون وذكر
الاسبيجابي ان الغلبة تعتبر اولا من حيث اللون ثم من حيث
الطعم ثم من حيث الاجزاء وفي الينابيع لو نقع الحمص والباقلاء وتغير
لونه وطعمه ورائحته يجوز به الوضوء واشار القدوري وصاحب
الهداية والمص الى انه اذا غير وصفين لا يجوز الوضوء به وهكذا
الاختلاف في هذا الباب قال الزيلعي ولابد من ضابط وتوفيق بين

بين الروايات فنقول ان الماء اذا بقي على اصل خلقته ولم يزل عنه
اسم الماء جاز الوضوء به وان زال وصار مقيدا لم يجز والتقييد باحد
امرين اما بكمال الامتزاج او بغلبة الممتزج وكمال الامتزاج باحد امرين
اما بالطبخ بعد خلطه بشيء طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او بتشرب
النبات بحيث لا يخرج منه الا بعلاج وان كان يخرج منه بلا علاج
لم يكمل امتزاجه فجاز الوضوء به كالماء الذي يقطر من الكرم وغلبة
الممتزج يكون الاختلاط من غير طبخ ولا بتشرب نبات ثم هذا
المخالط اما ان يكون جامدا او مايعا فما دام يجري على الاعضاء فالماء
هو الغالب وان كان مايعا فلا يخلو اما ان يكون مخالفا للماء في
الاوصاف كلها في اللون والطعم والرائحة او في بعضها او لا يكون
فان لم يكن مخالفا له في الشيء منها كالماء المستعمل على قول من يقول
انه طاهر على ما هو الصحيح وغيره من المايعات التي لا تخالف الماء في
الوصف تعتبر بالاجزاء وان كان مخالفا له فيها فان غير الثلث
او الثنتين لا يجوز الوضوء به والا جاز وان خالفه في وصف واحد او وصفين
يعتبر الغلبة من ذلك الوجه كاللبن مثلا يخالفه في اللون والطعم
فان كان لون اللبن وطعمه هو الغالب فيه لا يجوز الوضوء به والا
جاز وكذا ماء البطيخ يخالفه في الطعم فيعتبر الغلبة فيه لا يجوز الوضوء

بالطعم فعلى هذا ينبغي ان يحمل جميع ما جاء منهم على ما يليق به فيحمل قول من قال
ان كان رقيقا يجوز الوضوء به والا فلا على ما اذا كان المخالط به جامدا
ويحمل قول من قال ان غير احد اوصافه جاء الوضوء به على ما اذا كان
المخالط مايعا يخالفه في جميع الاوصاف ويحمل قول من قال اذا غير احد
اوصافه لا يجوز على ما اذا كان المخالط المايع يخالفه في وصف واحد او صغير
ويحمل قول من اعتبر الاجزاء على ما اذا كان المايع لا يخالفه في شئ من
الصفات فاذا نظرت وتاملت وجدت ما قاله الاصحاب لا يخرج عن
هذا ووجدت بعضها مصرحا به وبعضها مشارا اليه انتهى كلامه **واقول**
كلامه يدل على ان ما ذكره يكفي في التوفيق بين جميع الروايات المنقولة
عن الاصحاب حيث حصر المنقول عن الاصحاب فيما نقله عنهم من الروايات
وذكر التوفيق بينها وليس الامر كذلك لان ما نقلناه من اول تتمة
الفتاوى يدل على ان المخالط الجامد اذا غير وصفي الماء ان لا يجوز الوضوء
به وان جرى الماء على الاعضاء وهذا مخالف لقول من قال ان كان
رقيقا يجوز الوضوء به وما ذكره من التوفيق لا يفيد وايضا جعل الماء
المخلوط بالماء المستعمل مما يزول عنه اسم الماء المطلق مع ان نفس الماء
المستعمل لم يزل عنه اسم الماء المطلق ولذلك يصح ان يقال شرب
الماء لمن شرب الماء المستعمل ولا شك ان من يعرف اللغة يعلم ان

يعلم ان الماء اذا اطلق لا يفرق بين المستعمل وغير المستعمل في
الانفهام منه وعدمه وايضا اسم الماء المطلق مما زال عن ماء الكرم
ولذلك لا ينفهم عند الاطلاق الماء كماء لسان الثور ولا يصح ان
يقال شرب الماء لمن شرب كماء الورد بلا فرق في ذلك بديهة
وكمال الامتزاج الذي يزول به اسم الماء حاصل فيه والخروج بعلاج
مما لا مدخل له في ذلك الزوال وعدم الانفهام من مطلق الاسم
ولذلك قال في المحيط بعدم جواز الوضوء به **قال** في الشرح
فالحد الذي ليس في دركه آه قيل حد الجاري ما لا يتكرر استعماله
وذلك اذا غسل يده وسال الماء منها الى النهر فاذا اخذه ثانيا
لا يكون فيه شئ من الماء الاول وقيل ان وضع الانسان
يده في الماء عرضا لا ينقطع وقال ابو يوسف رح ان كان لا ينحسر
وجه الارض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما يعده الانسان
جاريا قال الزيلعي وهو الاصح ذكره في البدايع والتحفة واشار
فالحد الذي آه الى ان في درك هذه الحدود التي نقلناها حرجا **قال**
في المتن وبماء مات فيه حيوان آه التقييد بقوله فيه لكون موت
هذا الحيوان في الماء اكثريا لا يكون الحكم مختصا بالموت في الماء
حتى لو مات في غير الماء ثم القي في الماء لا يفسد الماء ايضا في الصحيح

اذ المنجس هو الدم وهو معدوم ثم المراد بمائي المولد ما يكون توالده
ومثواه في الماء قال الشافعي رح يفسد الماء بموت الحيوان
المولود فيه الا السمك لان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة
ولنا قوله عم حين سئل عن طعام او شراب يموت فيه ما ليس له
دم سائل هو حلال اكله وشربه والوضوء منه ولانه مات في معدنه فلا
يعطى له حكم النجاسة كبيضة تغيّر مخها دما فانه لو صلى وفي كمه تلك
البيضة جازت لان النجاسة في معدنها بخلاف ما اذا صلى وفي كمه
قارورة وفيها دم لا يجوز صلوته اذ النجاسة ليس في معدنها قيل
هذا ينتقض بالوحوش والطيور اذا مات في البر فانها نجسة وان
ماتت فيها مع ان البر معدنه واجيب بان المراد بالمعدن ما يحيط
فانهم يمثلون بالدم في العروق والمخ في البيضة واشباههما وليس
البر كذلك **واقول** البر وان لم يكن معدنه بالمعنى المراد الا ان
مجموع الهواء والبر محيط به واذا كان موته فيه كان مائتا في معدنه
كالسمك المائت في الماء بلا فرق وكون المحيط جسما واحدا لا مدخل
له في المعدنية فالاولى ان يقال القياس وان كان يقتضي عدم
نجاسة ما ذكر الا ان الاجماع لما دل على ترك القياس والجواب
ان المحيط والاحاطة لما كانا غير ظاهرين ومحسوسين مما ذكر لم يجعل

لم يجعل ذلك المجموع معدنا **قال** او ما ليس له دم سائل فان قلت
ما ليس له دم سائل عام للحيوان المائي ولذلك اكتفى في بعض كتب
الفقه بقوله وما ليس له دم ولم يذكر قوله وبماء مات فيه حيوان
فلا وجه لجعله قسيما لقوله وبماء مات فيه آه قلت اذا جعل العام
قسيما للخاص يراد بالعام الفرد الذي يقابل الخاص بقرينة المقابلة
فكانه قيل او حيوان غير مائي ليس له دم فان قلت ما فائدة تفصيل
ذلك المقام الى الفردين وذكر الفردين على سبيل التقابل ولم لم يذكر
العام الشامل لذينك الفردين مع ان فيه اختصارا يفيد فائدة
ذلك التفصيل قلت اختصاص عدم نجاسة المائي المولد المائت
في الماء بدليل دال عليه فقط وهو انه مائت في معدنه فلا يعطى له حكم
النجاسة اقتضى التصريح به ليستدل بدليله الخاص وهو يقتضي ذكر
الفرد الآخر المقابل اذ لم يبق من العام الا هذا **قال** في
الشرح وبحديث وقوع ذباب يعني قال النبي عم اذا وقع الذباب
في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جانبيه داء وفي الآخر
دواء وانه ليقدم الداء على الدواء وذكر في المغرب اذا وقع الذباب
في اناء احدكم فامقلوه فان في احد جانبيه سما وفي الآخر شفاء هكذا
في الاصول واما فامقلوه ثم انقلوه فمصنوع لكن صحت الرواية في

المصابيح والمبسوط كما ذكر في النافع وذكر في المغرب معنى الحديث
فامقلوه في الطعام ليخرج الشفاء كما اخرج الداء وذلك بالهام الله
تعالى كما في النحل والنمل واختلفوا في معنى الداء قال بعضهم ان فيه داء
حقيقة وشفاء حقيقة علم النبي عليه واعلمنا وان لم يتبين لنا حقيقة وقال
بعضهم المراد داء الكبر والترفع من استباحة ما اباحته السنة النبوية واحلته
السنة فالنبي عم امرنا بمقله دفعا للترفع والتكبر للنفس الامارة
بالسوء ولا يخفى عليك ان نسبة الداء والشفاء الى جناحي الذباب
يابى هذا التاويل كل الاباء ثم التمسك بالحديث ان المعلوم ان
الذباب اذا مقل في الطعام يموت من ساعته ولو كان موته يوجب
التنجس لكان هذا امرا بالتضييع وقد نهانا عن اضاعة المال وهو اثبات
التناقض وهو لا يليق بادلة الشارع لانه امارة الجهل والحديث
وان ورد في الذباب لكن يثبت الحكم في اخواته بدلالة النص
او باحاديث اخر او بالاجماع قال الرواية القصر هكذا
نقلت العبارة عن المؤلفين وايضا لو جعلت ممدودة لتوهم ان
المعتصر ماء حقيقة وليس كذلك ثم ان في قوله لا بماء اعتصر اشارة
الى ان الذي لم يعتصر كماء الكرم الذي يقطر منه يجوز به الوضوء وقد تقدم
ما يتعلق بهذا قال في المتن كماء الباقلاء المراد به ماطبخ واذا لم

لم يثخن جاز الوضوء به قال في الشرح لانه كماء الباقلا واقول
ان اراد بماء الباقلا ما سبق فلا نسلم الاشتراك في العلة لان
المذكور زال رقته بغلبة الاجزاء والماء المتغير بكثرة الاوراق
لم يزل رقته وان اراد به الماء الذي يقع فيه الباقلا فغير الماء
في الطعم واللون والرايحة دون الرقة فالصحيح جواز الوضوء
به كما سبق قال اقول اصل المسألة قيل عليه حريم البئر اربعون
ذراعا من كل جانب على القول الصحيح عن ايمتنا فلا يتم الجواب
على القول الصحيح واقول قال في المبسوط والمحيط والصحيح
ان لا يخلص من البالوعة الى البئر شيء وقال في المبسوط والحاصل
انه ليس فيه تقدير لازم بشيء والشرط ان لا يخلص من البالوعة
الى البئر شيء وذلك يختلف باختلاف الاراضي في الرخاوة والصلابة
فربما يوجد ريح النجاسة في خمسة اذرع فيتنجس الماء وربما لا يوجد
في اقل فلا يتنجس فعلم ان المعتبر هو الخلوص فعلم ما ذكر لا يكون تقدير
العشر صحيحا في المقيس عليه فكيف يقاس عليه ما نحن بصدده
وان سلم صحة التقدير بين البالوعة والبئر فلا نسلم صحة قياس تقدير
العشر في العشر في الماء الصرف الذي كلامنا فيه ويمكن حمل كلام
محي السنة عليه لان الارض لصلابتها تمنع سراية النجاسة بخلاف

الماء الصرف فالاولى في التقدير ان يصار الى ما ذكر في المحيط من ان
المعتبر ان لا يخلص بعض الماء والاعتماد فيه على التحريك الا ان الائمة
امتحنوا الخلوص بالمساحة فوجدوا عشرا في عشر مما لا يخلص فقدروه
تيسيرا للناس قال فعند ابي حنيفة وابي يوسف رح استدل محمد رح
على مذهبه بان الاستعمال بانتقال الآثام والاثم قذر لقوله عم من
اصاب من هذه القاذورات فليستتر بستر الله الا ان هذه النجاسة لا تظهر
حكمها ما دامت على البدن لمعارضة طهارة الايمان فاذا انتقلت
الى محل لا معارض له ظهر حكم النجاسة وانتقال الذنب من الكرامة
وانما يستوجبها فيه التوب والحدث ليس بشيء حتى ينتقل الى الماء انما
هو عبارة عن منع اداء الصلوة وقال الامامان ان الحدث نجاسة
حكمية يمنع عن الصلوة لا انه نفس منع الصلوة فاذا زالت تلك النجاسة
بالماء انتقل حكمها الى الماء كالنجاسة الحقيقية فان قيل لو كان مستعملا
بنية القربة لانتقال الآثام اليه بسبب النية يلزم ان يكون الماء
الذي يتصدق به في مواضع القربة مستعملا لانتقال الآثام اليه بنية
التوب قلت ربما يترك القياس بالاجماع وقد انعقد الاجماع على
طهورية ذلك الماء فلم يعمل بالقياس فيه قال في الهداية قال الطحاوي
ان الماء انما ياخذ حكم الاستعمال اذا زايل البدن واستقر في مكان

مكان سواء كان ذلك ارضا او اناء او كف متوضا وهو قول سفيان
الثوري وابرهيم النخعي وبعض مشائخ بلخ ومذهب اصحابنا ما ذكر في الهداية
ولم يفصل الشارح هذا الاختلاف بل اشار اليه اجماعا بخلاف الاختلاف
الاول والثالث لعدم الاعتداد به حيث لم يكن الاختلاف من اصحابنا
بخلاف الاختلافين المذكورين قال والاختلاف الثالث النجاسة
الغليظة عند ابي حنيفة ما ورد في نجاسته نص ولم يعارضه نص آخر اختلف
الناس فيه ام اتفقوا لانه لم يعارض النص الا الاختلاف والاختلاف
بناء على الاجتهاد وهو ليس بحجة في مقابلة النص وان عارضه نص
آخر فهي خفيفة اتفقوا ام اختلفوا لان النص المعارض ان لم يعمل
بدليل مرجح فلا اقل من ان يؤثر في تخفيف حكمه وقالا ما شاع
الاجتهاد في طهارته فهو مخفف لان الاجتهاد حجة في وجوب العمل
كالنص اذا تمهد هذا فنقول اختلفوا في حكم المستعمل قال مالك
والشافعي رحمهما الله انه طاهر مطهر لانه ماء طاهر استعمل في عضو طاهر
فبقي كما كان كما لو غسل به ثوب طاهر وقال زفر رح وهو احد قولي الشافعي
ان كان المستعمل متوضا فطاهر مطهر والا فطاهر غير مطهر لان عضو المتوضي
طاهر حقيقة وحكما فلا يزول صفة الماء بملاقاته وعضو المحدث طاهر
حقيقة ولذلك جاز صلوة حامل المحدث او الجنب وباعتباره يكون الماء

طاهر مطهرا لكنه نجس حكما حتى لم يجز صلوته وباعتبار يكون نجسا فعلنا
بانتفاء المطهرية وبقاء الطاهر عملا بالتشبهين ولا يعكس اذ فيه ترك
العمل باحدهما وقال محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح وهو ظاهر الرواية
وعليه الفتوى طاهر غير مطهر لان ملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب
التنجس لان الماء اذا استعمل في محل فاقصى احواله ان يصير في مثل حال
المحل واعضاء المحدث طاهرة لما مر ولكن لا يحل اداء الصلوة ببدن
محدث فالماء المستعمل في هذا المحل يصير بهذه الصفة فلما اصاب الثوب
جازت صلوة فيه ولو توضا لم يجز صلوته لانه لما ادت به قربة تغير
صفته كمال ادى به زكوة يصير وسخا وحرم تناوله للغني والهاشمي واببح
للفقير ضرورة فكذا الماء لم يبق مطهرا فان قلت قوله فالماء المستعمل
الذي في هذا المحل يصير بهذه الصفة يقتضي ان لا يجوز الصلوة بالماء
المستعمل لان العضو وان لم يتوضا به اذ المحل الذي هو بدن المحدث
لا يجوز الصلوة به فاذا كان الماء المستعمل بهذه الصفة يلزم ان لا يجوز
الصلوة به قلت ان اردت بالصلوة بالماء المستعمل الصلوة بسبب
المستعمل فنفي عدم التوضي لا يتصور السببية وان اردت الصلوة
مع الماء المستعمل بدون السببية فصفة المحل عدم جواز الصلوة بسبب
بدن المحدث فالمماثل له عدم جواز الصلوة بسبب الماء المستعمل الذي هو

هو عدم جواز الصلوة بالتوضي به لا عدم جواز الصلوة مع مقارنة الماء
المستعمل للمحل بدون السببية فلا يرد الاشكال نعم يرد الاشكال
بان كون الاعضاء طاهرة حقيقة لا ينافي كونها نجسة حكما وهو مما مر
ذكره كيف فان عدم جواز صلوة المحدث ليس الا لنجاسة اعضائه
ولذلك اطلق اسم التطهير في قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وقوله
وان كنتم جنبا فاطهروا والتطهير عبارة عن ازالة النجاسة وقد ازيلت
تلك النجاسة بالماء فانتقل حكم النجاسة اليه كما في الحقيقة وهذا
هو الذي استدل به ابو يوسف رح على نجاسته وكون مذهب محمد مختارا
ليس مبنيا على الدليل الذي ذكرناه بل على ان فيه عموم البلوى وقال
ابو حنيفة في رواية الحسن انه نجس نجاسة غليظة لقوله عم لا يبولن
احدكم في الماء الدايم ولا يغتسلن فيه من جنابة نهى عن الاغتسال
في الماء الدايم فثبت انه كالبول في التنجس والظاهر انه لا خطا في
في الاستدلال عدم نص آخر مخالف لهذا النص بناء على تغيره
الغليظة ولا خطا ايضا انه لا قائل بالفصل بين الماء المستعمل في
الجنابة وبين الماء المستعمل في غيرها في النجاسة الغليظة والخفيفة
فمن جعل الاول نجاسة غليظة جعل الثاني كذلك فلا يرد ان ما ذكر
انما يدل على نجاسة الماء المستعمل نجاسة غليظة في الجنابة دون كله

والمدعى هو الكل **قال** ونحن نقول آه انهم اجمعوا على ان المسافر
اذا خاف العطش جاز له التيمم ولا يأمر بالتوضى وجمع الغسالة للشرب
ولو كان لا ينجس لامر بالتوضى به ثم بجمع الغسالة للشرب مع عزته في ذلك
قال في المتن كل اهاب دبغ آه يتعلق بدباغ الاهاب ثلث
مسائل طهارته وهي تتعلق بكتاب الصيد والصلوة فيه وهي تتعلق بكتاب
الصلوة والوضوء منه بان يجعل قربة وبه يتعلق بالوضوء ولذلك اورده
ههنا وانما قدم الخنزير لكون المقام للاهانة ولا يخفى عليك ان جلد
الآدمي انما لم يحل الانتفاع به على تقدير الدباغ لكرامته لا لنجاسته كما ذكروا
والاستثناء يقتضي نجاسته لان عدم الطهارة هو النجاسة اللهم الا ان
يراد بالطهارة معنى جواز الانتفاع **قال** في المحيط والبدايع جلد
الانسان يطهر بالدباغ لكن يحرم سلخه ودبغه والانتفاع به احترامًا له
كشعره قيل فعلى هذا لا يصح الاستثناء لانه يقتضي ان لا يطهر وان دبغ
والجواب ما قدمناه ان نقول لما لم يحصل المقصود من التطهير الذي هو
حل الانتفاع من جلد الادمي استثناء مع المستثنى كذا في الغاية واستدل
على ما ذكر بقوله عليه السلام اي اهاب دبغ فقد طهر وهذا حجة على مالك رح
في جلد الميتة حيث يزعم عدم طهارته بالدباغ وكذا على الشافعي رحمه الله
في جلد الكلب حيث يزعم عدم طهارته **قال** في الشرح كالتعرض بالفتح

بالفتحتين والظاء المعجمة ورق السلم يدبغ به ومنه اديب مدبوغ
قال في المتن وما طهر جلده بالدباغ طهر بالزكوة اي طهر جلده
بالزكوة الضمير راجع الى الجلد لا الى ما والا يلزم الاستدراك قوله وكذا لحمه
وح يلزم التفكك فالعبارة الحسنة ان يقول وما طهر بالدباغ طهر
بالزكوة **قال** وان لم يؤكل قال في النهاية في هذه الرواية
نوع ضعف لما ان حرمة اكل اللحم فيما سوى الادمي ولم يتعلق به حق
العباد دليل النجاسة وقال في الكافي انه نجس في الصحيح كذا في
الاسرار **قال** في المتن وشعر الميتة آه قال الحنفية الحيوة لا تحل
في هذه الاشياء فلا تحل الموت فلا ينجس **واقول** في عدم حلول
الحيوة في العظم والعصب محل بحث قيل الدليل على عدم الحيوة في
العظم ان الحي لا يتألم بقطعه اذا لم يتصل اثر الفعل باللحم كقص
الظفر والانصاف ان هذه الدعوى في العصب في غاية البعد
قال في النهاية وفي العصب روايتان في احدى الروايتين فيه حيوة
الا يرى انه يتألم الحي بقطعه بخلاف العظم فان قطع قرن البقرة
لا يولمها ويمكن ان يعارض بان الضرس يلحقها وجع ويندفع بافراجها
من موضعها وهي تتأثر بشئ بارد يوضع عليها من غير ان يلاقي شئ حولها
وما آية الاحساس وايضا الاستدلال المذكور معقول لا يقوم

في مقابلة قوله عم لا تنتفعوا من الميتة بشيء قيل لو لم يحل حيوة في العظام
لتفتت كما تفتت من الموتى وليس بشيء لان الله قادر على ان يحفظها
منه حال كونها في الحي ولا يحفظ بعد الموت استدل مالك ره على حلول
الحيوة في العظم بقوله تعالى من يحيي العظام واجيب بان المراد باحياء
العظام ردها الى ما كانت غضة رطبة في بدن حي حساس واحياء اصحاب
العظام **قال** اذا اعاد سنه انما قيد بسن نفسه لانه لو كان سن
غيره يفسد اتفاقا لان سن نفسه اذا استحكمت في مكانها صارت كانها
لم يزل منه **قال** ينزح كل مائها اي ينزح كل مائها مع النجاسة وما فيها
مما مات لظهور انه لا فائدة في نزح مجرد الماء بدون اخراج ما هو سبب
التنجس وهذا مراد من فسر عبارة الهداية اذا وقعت في البئر نجاسة
نزحت بان قال اي ماؤها ولم يصرح باخراج النجاسة لظهوره فكانه
قال اي ماؤها وما ينجس فلا يرد عليه ما قيل انه على هذا التفسير لم
يكن لاخراج النجاسة ولا يطهر البئر الا باخراجها ثم المراد بالبئر ههنا
البئر التي دون عشر في عشر فان البئر التي هي عشر في عشر لا ينجس الا بتغير
لونه او طعمه او ريحه ذكره قاضي خان وغيره ثم المراد بالنجاسة غير خرء
الحمام والعصفور وتقاطر بول كرؤس الابر وغبار نجس وبعرتا
ابل او غنم او روث او حثي تشبه بالترمح فانها عفو ذكر وجه العفو

العفو في المطولات والمراد بالحيوان الحيوان الدموي لان الحيوان
الغير الدموي لا ينجس الماء وان انتفخ وتفسخ ثم انه قيد بالموت
لان الادمي والشاة لو اخرجا حيا ولم يكن على بدنهما نجاسة لا ينزح
شيء لانهما طاهران اتفاقا وكذا الكلب اذا اخرج حيا ولم يكن
في بدنه نجاسة ولم يدخل فمه في الماء لا ينجس الماء لانه ليس بنجس
العين في الصحيح لانه ينتفع به حراسة واصطيادا وليس نجس العين
ولا يشكل بالسرقين فانه نجس بلا شبهة وينتفع به ايقادا وغيره
لان انتفاعه بالاهلاك وهو جائز كالتداوي من الخمر للازالة وهو
اختيار صاحب الهداية ثم ان حاصل هذه المسائل ان الحيوان الواقع
في البئر لا يخلو من اوجه تسعة اما ان يكون فارة ونحوها او دجاجة
ونحوها او شاة ونحوها وكل منها اما ان يخرج حيا او ميتا والميت
اما ان يكون منتفخا او لا فان اخرج حيا لا ينجس في الفصول كلها
الا الخنزير لكونه نجس العين والكلب عند من يقول بنجاسة عينه
والصحيح عند المصنف انه ليس بنجس العين وكذا اذا هربت الهرة من
الكلب او هربت الفارة من الهرة فوقعت فيها ينجس البئر وان لم
يمت لانها تبول من الفزع وكذا لو دخل فيها احد بنية غسل
او وضوء يصير ماؤها مستعملا وكذا على قول من يراه مستعملا وان لم

ينو وما اخرج ميتا فان كان منتفخا ينجس الماء في الفصول كلها فيجب
نزحه كلها مع اخراج سبب نجاسته وان لم يكن منتفخا فينجس كل الماء
في غير الادمي ونحو الشاة والكلب لعدم سراية البلة النجسة منه بل
تنجسه بسبب مجاورته للماء وقد وردت فيها اثار بحسب كل حيوان
كما فصل في المطولات وصرح ببعض منه في المتن قال والا تعذر ما
فيها في معرفته طريقان الاول ان يحفر حفرة مثل موضع الماء في البئر
ونصب ما ينزح منها الى ان يمتلئ والثاني ان يرسل فيها قصبة ويجعل
بمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها عشرة دلاء مثلا ثم ينظر كم انتقص
فان انتقص العشر علم ان في البئر مائة دلو وهكذا يحتسب واقول
هذا بناء على الاعم الاغلب في الابار حيث يتشابه دورها من اول
حد الماء الى قعر البئر غالبا والا لا يستقيم لجواز ان يكون قعر البئر
اوسع فلا يكون ما بقي تسعون دلاء في تلك الصورة والمطرد في جميع
المواضع الطريق الاول ولذلك قدمه في الهداية ثم ان هذين
الطريقين عند ابي يوسف رح وعند محمد رح ينزح مائتا دلو الى ثلثمائة
دلو وهذا بناء على ما يشاهد في بلده من عدم استقاء ابارها الا بهذا
المقدار والاصح ان يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء فان
قالا انه ينزح ذلك القدر من الماء يؤخذ به لان الله تعالى اعتبر في الشرع

الشرع قول رجلين عدلين وقال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون قال اربعون الى ستين اربعون بطريق الايجاب
والستون بطريق الاستحباب قال في الهداية الاظهر ما في الجامع
الصغير ان مات فيها حمامة او نحوها كالدجاجة والسنور ينزح عنها
اربعون او خمسون قال المعتبر الدلو الوسط وهو المعتاد
والمطلق ينصرف اليه وقيل المعتبر في كل بئر دلوها لانه ايسر عليهم
وعن ابي حنيفة رح دلو يسع صاعا ليتمكن كل من النزح واذا نزح
بالدلو العظيم مقدار ما ينزح بالدلو الوسط يجوز كما اذا نزح
مرتين بالدلو العظيم الذي يسع فيه عشر من الوسط لان المقصود
هو تمييز النجس عن الطاهر وهو حاصل به ايضا قال في الكافي
ولا تطهر ما دام الدلو الاخير في هوائها حتى لم يجز لاحد ان يتوضأ
منها لان الماء النجس متصل بماء البئر حكما بدليل ان التقاطر
فيه جعل عفوا ولولا الاتصال لافسد ماء البئر لوقوع النجس فيها فصار
بقاء الاتصال حكما كبقائه حقيقة بان لم ينفصل عن وجه الماء وذا
يمنع التوضي كذا هذا وقال محمد يجوز لان الماء الطاهر متميز عن
الماء النجس فكانه نحي عن راس البئر ثم ما بين الفارة والحمامة في المقدار
كالفارة فينزح عشرون الى ثلثين وما بين الدجاجة والشاة كالدجاجة

فينزح اربعون الى ستين كذا قال الزيلعي ولو وقع اكثر من فارة
فالى الاربع فينزح عشرون ولو خمسًا فاربعون وفي السنور ينزح
كلها كذا في الظهيرية **قال** فمذ يوم وليلة ان لم تنتفخ عدم ذكر
التفسخ يدل على ان الحكم في صورة التفسخ كصورة الانتفاخ بناء على
انه لو اختلف حكما لذكر في موضع البيان وان ماذكر في قوله او تفسخ
جريا على الاصل ولكل وجهة وبما ذكرنا اندفع ما قيل من ان عبارة المتن
ليست كما ينبغي حيث جمع في الاول بين الانتفاخ والتفسخ واقتصر
في الثاني على الانتفاخ وكان الواجب العكس اذ تنجس الماء في الانتفاخ
يستلزم تنجسه في التفسخ استلزاما ظاهرا بخلاف المتقادم فان مدة
التفسخ اكثر من مدة الانتفاخ ثم انهم اختلفوا في ماء البئر الذي
مات فيه حيوان ولم يعلم وقت وقوعه انه يحكم بنجاسته وقت العلم
اولا فقال ابو حنيفة رح يحكم بنجاسته من وقت الوقوع ان علم والا
فان لم ينفسخ يحكم بها وباعادة الصلوة المؤدات من مائها منذ يوم
بليلته وان انتفخ يحكم بنجاسته واعادة الصلوة منذ ثلثة ايام ولياليها
وقالا لا ينجس الا في زمان الوجدان ولا يعاد شئ من الصلوة الا اذا
تيقن انه توضاء منها وهو فيها لان طهارة البئر كانت متيقنة ووقع
الشك في نجاستها واليقين لا يزال الا بيقين وايضا الوقوع من

من الحوادث فيضاف الى اقرب الازمان وجودًا لان الاصل
في الحوادث العدم وهو كمن راى في ثوبه نجاسة لايدرى متى اصابته
فانه يضاف وقوعه الى وقت الوجدان فيحكم بنجاسته في هذا الوقت
ولا يعاد شئ من الصلوة وكذا اذا مات المسلم وله امرأة نصرانية
فجائت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة
اسلمت بعد موته فالقول لهم وله ان لموت الحيوان سببا ظاهرا
وهو الوقوع في البئر فيحال بموته على الوقوع وان احتمل الموت
بغيره لان الموهوم لا يعتبر في مقابلة الظاهر كمن جرح انسانا
ولم يزل صاحب فراش حتى يضاف موته الى الجرح ونظايره كثيرة
واذا ثبت هذا فنقول ان الانتفاخ دليل تقادم العهد وادنى
هذا التقادم في ذلك ثلثة ايام الا يرى انه اذا دفن ميت قبل
ان يصلى يصلى على قبره الى ثلثة ايام ولا يصلى بعد ذلك لانه يتفسخ
في هذه المدة فيقدر بالثلث وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل عدم
التقادم فقدرنا بيوم وليلة لان اقل المقادير في باب الصلوة
اليوم وليلته لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن التحديد بها
واما مسئلة الثوب فقيل انها على الخلاف ايضا ولئن سلم فالفرق
واضح اذ الثوب يقع بصره عليه كل وقت ولو كانت فيها نجاسة فيما مضى

لرأناه اذ البئر غايب عن بصره والموضع موضع الاحتياط وفي مسئلة
الميراث المرأة تحتاج الى الاستحقاق والظاهر لا يصلح حجة له وانما يصلح
للدفع والورثة هم الدافعون وقال في الغاية اذا كان مدة التفسخ بعد
ثلثة ايام كما يدل قولهم ان الميت يتفسخ بعد ثلثة ايام كما وقع في
المحيط وغيره فلا وجه ان يقدر مدة تفسخ الفارة الواقعة في البئر ثلثة
ايام بل لا بد ان يقدر ما زاد على الثلثة مدة التفسخ **واقول** لما كان
موت الحيوان متيقنا في صورة التفسخ ثلثة ايام وكان مقدار موته
فيما فوقها غير منضبط وان كان موته متيقنا جعلوا مدة التفسخ اي مقدار
الموت في صورة التفسخ ثلثة ايام واما صورة الدفن فيكفي فيها
ملاحظة كون التفسخ فوق الثلثة ولا يلزم تعيين مقدار معين من
الفوق ثم اعلم ان ما حكموا من نجاسة ماء البئر انما هو في حق الوضوء
والصلوة واما في حق غيره فيحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد حتى اذا
كانوا غسلوا الثياب بمائها لا يلزم غسلها في الصحيح كذا في التبيين
وقال في الاستدلال عليه لانه من باب وجود النجاسة في الثوب
واقول هذا مشكل لان ما قالوا في الاسناد في حق الوضوء والصلوة
جار بعينه في حق غيره من الثوب وغيره فالاولى ان يقال اعتبروا الاسناد
في حق الصلوة احتياطا في امر العبادة ولم يعتبروا في حق غيره تيسيرا

تيسيرا للناس فتأمل **قال** وسور الادمي اه السور مهموز
العين وهو بقية الماء التي تبقيها في الاناء ثم عم استعماله فيه وفي
الطعام والجمع الاسآر وهي عندنا اربعة نوع طاهر كسور الآدمي
الا في حال شرب الخمر واكل ما يضاهيه من نجس العين كلحم الخنزير
فان سوره نجس حينئذ فان بلغ ريقه ثلث مرات طهر فمه عند ابي
حنيفة رح لان المايع غير الماء مطهر من غير اشتراط صب عنده وهذا
اولى مما وقع في الغاية وسور بني آدم طاهر الا في حال شرب الخمر
وكذلك يطهر سور الفرس وسور كل ما يؤكل لحمه بشرط طهارة فمه
ويلحق بذلك ما ليس له دم سائل مما يعيش في الماء وغيره اما طهارة
سور الآدمي فلان لعابه متولد من لحمه وهو طاهر وحرمته لكونه
آلة الجهاد فيكون ذلك طاهرا واما سور الفرس فلان لعابه
متولد من لحمه وهو طاهر وحرمته لكونه آلة الجهاد لا لنجاسته
كالادمي الا يرى ان لبنه حلال بالاجماع قيل يجب ان يتنجس
سور الجنب لسقوط الفرض فان قيل قد تقدم ان السور
بقية الشيء مما شرب او اكل لا نفس المشروب والماكول و
الفرض انما يسقط بنفس المشروب لا بما بقي فاللازم تنجس الماء
الداخل في الفم بعد انفصاله منه لا تنجس ما بقي من الماء مطلقا كما يدل

عليه كلامه قلنا المراد انه يلزم ان يتنجس سور الجنب اذا اختلط بشئ
مما دخل في الفم بسقوط الغرض بما يختلط بالسور فضميره راجع الى السور
على طريقة الاستخدام واجيب عن السؤال بان ما ذكر تعليل في
مقابلة النص حيث روى ان النبي عم نعى حذيفة فمد يده يصافحه
فقبض يده فقال اني جنب فقال عم المؤمن لا ينجس وبانه انما لم
يحكم بنجاسة الماء نفيا للحرج اذ لو حكم بنجاسته لاحتاج كل جنب الى
ماء على حدة وفيه حرج وقيل لا يدفع الحدث للضرورة ونوع نجس
كالكلب والخنزير وسباع البهائم لان النبي عم امر بغسل ولوغ
الكلب ثلثا حيث قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا واذا تنجس
الاناء من ولوغه مع عدم ملاقات لسانه له فتنجس الماء منه حال
ملاقاة لسانه اولى وان الخنزير نجس العين فيكون لعانه وما يختلط
به نجسين ولحم سباع البهائم نجس ومنه يتولد اللعاب هكذا في الهداية
فان قلت كيف يحكم بنجاسة السور مع انه لم يتغير احد اوصاف الماء
والاثر يدل على ان الماء لا ينجس بمخالطة النجس الا ما يغير احد
اوصافه كما سبق قلنا لما كثرت الاثار لا ينجس الاثار لا بد ان يخص
ذلك الاثر فان قيل قد اتفقت ائمتنا على ان سور الكلب نجس
واتفقوا ان المعتبر في باب السور هو اللحم مع انهم اختلفوا في ان لحمه

لحمه طاهر او نجس وكان ينبغي ان يختلفوا في نجاسة سوره وطهارته
ايضا قلت لا نسلم اتفاقهم في ان المعتبر في باب نجاسة السور
هو اللحم وما وقع في الكتب المشهورة كالمحيط والهداية من ان المعتبر في
نجاسة السور نجاسة لحمه انما هو على مذهب من جعل الكلب وسباع
البهائم نجس العين وكانه هو المختار عند مصنفي تلك الكتب دون
من جعلها طاهرة واتفاقهم على نجاسة سورها لا يدل على اتفاقهم
على نجاسة لحومها ولا يدل على انهم اتفقوا على الاستدلال بنجاسة
لحومها على نجاسة سورها بل الظاهر ان من لم يجعلها نجسة استدل
بالاثار على نجاسة سورها اذ القياس يترك بالاثار او يستدل
بانها تاكل الخبائث غالبا قال في الكفاية اختلف المشائخ في
طهارة لحم الكلب بالذبح فالمحققون منهم ذهبوا الى انه لا يطهر بالذكاة
لان نجاسة سوره دليل على نجاسة لحمه وبه اخذ الفقيه ابو جعفر و
والامام الناطفي والقاضي الامام ابو زيد والامام المعروف بخواهر
زاده وصاحب الخلاصة وهو المختار وذهب بعضهم الى انه يطهر
بالذكاة لانه لحم حيوان طاهر ولهذا طهر جلده بالذكاة باتفاق اصحابنا
الا انه لا يمكن لهؤلاء التمسك في نجاسة السور بنجاسة اللحم كما تمسك
بهذا الفريق الاول بل متمسكهم الاثار ونوع مكروه وهو ما كان طاهرا

لكن الاولى ان يتوضأ بغيره وانما يثبت الكراهة باحتمال النجاسة
بخلاف الطاهر او لسقوط حكم النجاسة لضرورة يمكن الاحتراز عنها
وجعلوا سور الهرة بشرط ان لا يكون فور اكل الفارة مكروها اذ فور
اكل الفارة يكون نجسا فقيل كراهته بحرمة لحمها وقيل لعدم تحاميها
النجاسة وهذا يشير الى التنزه والاول الى القرب من الحرمة وكذا سور
دجاجة المخلاة اي الجائلة في عذرات الناس وسباع الطير وسواكن
البيوت كالحية والعقرب والفارة والوزغة مكروه اما الدجاجة
فلانها تخالط النجاسة حتى لو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها
الى تحت قدميها لا يكره واما سباع الطيور فلانها تاكل الميتات
فاشبهت المخلاة حتى لو علم صاحبها خلو منقارها عن القذر لا يكره
واما سواكن البيوت فلان حرمة لحمها اوجبت نجاسة سورها لكنها
سقطت لعلة الطوف فبقيت الكراهة ونوع مشكوك كسور الحمار
والبغل انكر بعضهم كون حكمه مشكوكا وقال سور الحمار طاهر حتى
لو غمس الثوب فيه جازت الصلوة فيه ولا يتوضأ به حال الاختيار
واذا لم يجد غيره جمع بينه وبين التيمم وقال المشايخ المراد بالشك
التوقف لتعارض الادلة قيل الشك في طهارته وقيل في طهوريته
وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في الكافي والبغل متولد من الحمار فاخذ

70

فاخذ حكمه وقال الزيلعي هذا اذا كانت امه اتانا لان الام هي المعتبرة
في الحكم وان كانت فرسا ففيه اشكال لما ذكرنا ان العبرة للام
الا يرى ان الذئب لو نزل على شاة فولدت ذئبا حل اكله ويجزي
في الاضحية فكان ينبغي ان يكون ماكولا عندهما وطاهرا عند ابي حنيفة
رح اعتبارا للام وفي الغاية ان نزل الحمار على الرمكة لا يكره لحم البغل
المتولد منهما عند محمد رح فعلى هذا لا يكون سوره مشكوكا انما جمع
بين التيمم والوضوء لقطع الاحتمال والاحتياط في رفع الحدث
فان قلت قد سبق ان الشك انما هو في طهوريته ولا شك ان
الماء كان مطهرا بيقين واليقين لا يزول بالشك فبقي كون
الماء مطهرا فعلى هذا ينبغي ان يتوضأ به فقط بدون التيمم قلنا
الحدث كان متيقنا فلا يزال الا بما تيقن في طهوريته **قال**
والعرق معتبر آه اي العرق مقيس على السور لاشتراكهما في علة
التولد من اللحم فما كان سوره طاهرا يكون عرقه طاهرا وما كان
سوره مشكوكا يكون عرقه مشكوكا وهذا اولى مما ذكر في الهداية حيث
قيس ههنا العرق على السور بعد بيان السور وفي الهداية قاسه على السور
في ضد بيان السور فان قلت ما ذكر منتقض بعرق الحمار فانه طاهر
مع ان سوره مشكوك قلنا الشك في طهورية السور لا في طهارته

ولا شک ان عرق الحمار کذلک او ان فيه روايتين او انه خص ذلک
لركوب النبي عم والحر في الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد ان يعرق
الحمار قال في الشرح فان قلت يجب ان لا يكون آه واقول
هذا السؤال لا يتوجه على مذهب من قال بنجاسة لحوم السباع لظهور
الفرق بين اللحمين ح واما على مذهب من قال بطهارتها فيتوجه ظاهرا
ويندفع بما ذكرنا سابقا من ان من قال بطهارة لحوم السباع انما يتمسک
على نجاسة سورها بالآثار ولا يتمسک بالقياس على اللحم بل ترکه بالاثر
اذح يظهر الفرق بين اللحمين فان ماكول اللحم يتمسک على طهارة سوره
بالاثر والقياس وغير ماكول اللحم يتمسک على نجاسة سوره بالاثر وان
كان لحوم كل منها طاهرة قال فان الحرمة واقول ردد السائل
بين كون اللحم المعتبر حال اللحم من الطهارة والنجاسة وكون اللحم
مختلطا بالدم المسفوح وقال في الجواب المعتبر حال اللحم من الحرمة التي
هي آية النجاسة مع اختلاط الدم الذي فيه شبهة انه علة النجاسة
فان جعل الحرمة مع اختلاط الدم مما يستلزم نجاسة لحم غير ماكول اللحم اذا
كان حيا ايضا فانه مخالف لمذهب من قال بطهارة لحم السباع بعد الذكوة
كيف فانه لا يقول بان الحرمة دليل النجاسة مطلقا بل نقول بان الحرمة
دليل النجاسة مطلقا بل نقول انها دليل النجاسة اذا اختلط الدم

الدم المسفوح باجزاء اللحم عند الموت كما صرح به في العناية فعلى هذا
لا يكون الحرمة دليل النجاسة في صورة حيوة غير ماكول اللحم فلا يلزم
من تناولها مع ما فيه شبهة العلية نجاسة اللحم حتى يلزم نجاسة السور
وان جعل مجرد الحرمة مع الاختلاط المذكور دليلا على نجاسة السور
من غير نظر الى استلزام النجاسة ففساده بين لا سترة به ثم اعلم
ان قوله ان الحرمة آية النجاسة ان اراد به ان الحرمة مطلقا آية
النجاسة فهو مخالف لمذهب من قال ان لحوم السباع طاهرة وليس
بصحيح في نفسه لان الحرمة ربما يكون لفساد الغذائية كالذباب
والتراب والخنفساء وربما يكون للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة
مما لا يعتاد الناس اكله بغير شرع لاستخباثهم اياها او للنجاسة
لان الله تعالى حرم اكل كل نجس بنفسه او لمجاورة نجس كما وقعت
فيه نجاسة او للكرامة كما في الآدمي كذا في الكفاية وان اراد به
انها آية النجاسة بشرط اختلاط الدم باجزاء اللحم عند الموت
فمسلم ولكن لا يفيد ههنا لان الكلام في ثبوت الحرمة في صورة الحيوة
وكونها آية النجاسة فيها ايضا قيل وههنا نكتة لا بأس بالتنبيه
عليها وهي ان طهارة اللعاب ونجاسته ظاهرتان دايرتان على طهارة
اللحم ونجاسته وقد قال في الهداية وهو المعتبر في الباب ولا يخل ايانا

يكون المراد بالنجاسة النجاسة قبل الذبح او بعده فان كان الاول كان
الشاة مساوية للكلب في ان لحم كل واحد منهما نجس بالمجاورة وان كان
الثاني فكذلك في ان لحم كل واحد منهما طاهر بعد الذبح وذلك يقتضي شمول
الطهارة او النجاسة وحلها ان المراد باللحم الطاهر المتولد منه اللعاب
في غير الحمار والبغل ما يحل اكله بعد الذبح وبالنجس مقابلة وهذا لانهما
اشتركا في النجاسة المجاورة بالدم المسفوح قبل الذبح فان الشاة
لا توكل اذا ماتت حتف انفها واشتركا في الطهارة بعده لزوال المنجس
وهو الدم بلا فرق بينهما الا ان الشاة توكل بعد الذبح دون الكلب
وقد دل الدليل على طهارة سور الشاة دون الكلب ولا فرق بينهما
في الظاهر الا اختلاط اللعاب المتولد من اللحم فعلم من هذا ان اللعاب
المتولد من لحم ماكول بعد الذبح طاهر بلا كراهة دون غيره اضافة للحكم
الى الفارق صيانة لحكم الشرع عن المناقضة ظاهرا انتهى كلامه
قد سبق ان من قال بطهارة لحم السباع لا يقول بدوران نجاسة السور
وطهارته على نجاسة اللحم وطهارته وانه لا يحتاج في الحكم بالطهارة او بالنجا
الى اضافته الى الفارق وانما يكون كذلك ان لو كان النص الوارد
في النجاسة والوارد في الطهارة معقول المعنى وهو ليس بلازم وايضا
اذا لم يجعل الحرمة آية النجاسة مطلقا كما هو مقتضى مذهب من قال بطهارة

بطهارة لحم السباع لا يكون لاسناد نجاسة السور المتولد من اللحم
الحرام اليها وجه وقائل قال في المتن الا بنبيذ التمر في الآثار
لان له شبها خاصا بسور البغل والحمار على قول محمد فانه يقول بضم
التيمم الى الوضوء به احتياطا وانما خص نبيذ التمر لان ساير الانبذة
لا يجوز التوضي به خلافا للاوزاعي قياسا على نبيذ التمر ولنا ان
جواز التوضي بنبيذ التمر ثبت بالاثر على خلاف القياس فلا يقاس
عليه غيره ولقائل ان يقول نعم لا يجوز الالحاق بالقياس ولكن
لم لا يجوز ان يلحق بدلالة النص لتساوي الكل المؤثرة واجيب
بان انتفاء الالحاق ثبت بالاجماع وهو اقوى من الدلالة في
الحجية وليس شيء لما ذكرنا مخالفة الاوزاعي واقول قد سبق
ان الماء اذا خالطه شيء طاهر وغير احد اوصافه يجوز الوضوء به
فمقتضى ظاهر هذا الكلام والاطلاق ان يجوز الوضوء بجميع الانبذة
اذا كان سيالا **باب التيمم** التيمم في اللغة القصد
وفي الشرع استعمال الصعيد على اعضاء مخصوصة بقصد التطهير قال
في الشرح فلث فرسخ قال الزيلعي واقرب الاقوال الميل وهو ثلث
الفرسخ اربعة الاف ذراع بذراع محمد ابن فرج بن الشاشي طولها
اربعة وعشرون اصبعا كل اصبع ست حبات من شعير وانما اختاروا

الميل لانه يلحقه الحرج لو كانت مسافة الماء ميلا والحرج مدفوع **قال**
في المتن او عدو اعترض عليه بانه مخالف لاصل ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله من ان العذر الحاصل من العباد ليس مسقطا بحق الله كما ذكر في مسئلة
المحبوس وانما المسقط له العذر الحاصل من جهة الحق فان خوف
العدو في الاسفار لا يندر فاعتبر عذرا واما الحبس بحيث لا يجد الماء
في الامصار فلم يعتبر عذرا فافترقا قلنا ان المدار العجز الغير النادر
فانه عذر وان حصل من العباد كما في مسئلتنا والنادر ليس بعذر
وان كان من الحق كعدم الماء في المصر فانه لم يجزه التيمم على المشهور
فالعبرة للندرة لا للعباد فتأكد الوارد على اصله المذكور وهو ان
العجز الحاصل من الحق مسقط لحقه لا الحاصل من العباد قيل يمكن
الفرق بان العجز في المحبوس بتقصير من قبله غالبا فلم يعتبر فيه بخلاف
خوف العدو **اقول** هذا الفرق لا يجدي اصلا ايضا فان مخالفة
الاصل المذكور باق اذ العجز الحاصل في صورة الخوف ليس الا من جهة
العباد وان لم يكن ذلك بتقصير منه وقال في المحيط المحبوس في
السجن يصلي بالتيمم ويعيد بالوضوء لان العجز انما يتحقق بصنع العباد
وصنع العباد لا يؤثر في اسقاط حق الله فامرنا بالصلوة بالتيمم للعجز
حقيقة وبالاعادة لكون العجز متحققا بصنع العبد اعتبارا للمعنيين

للمعنيين كمن قيد رجلا حتى صلى قاعدا يؤمر بالاعادة وروى حسن عن
ابي حنيفة انه لا يتيمم ولا يصلي وهو قول زفر لانه لا فائدة في الامر بالاداء
اذا وجبت الاعادة ولا يخفى عليك ان ما ذكره اولا وهو ظاهر الرواية
يدل على ان ابا حنيفة اعتبر كون العجز من صنع العباد في عدم اسقاط
حق الله بالكلية وح يرد الاشكال المذكور وما ذكره ثانيا وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة هو الذي بني على ان في صورة الحبس تقصيرا من جهة
المحبوس اذا كان الحبس في دار الاسلام بحق حيث بيده الازالة
وليس الاشكال الا على الرواية الظاهرة الراجحة فالاولى في
الجواب ان يقال ان الخوف من الله لا فعل صادر من العباد
فلا يكون العجز الحاصل به عجزا بصنع العبد والمراد بالعجز الحاصل
بصنع العبد العجز الذي يكون بسبب فعل صادر عن العبد وفيما ذكرنا
لم يصدر من العدو فعل يقتضي ذلك العجز ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره
الامام الزاهدي في شرح القدوري بعد ذكر مسئلة المحبوس في السجن
وكذا الاسير اذا منعه الكفار عن الوضوء والصلوة يتيمم ويومي ثم يعيد
وكذا المقيد ثم قال بخلاف الخائف منهم لان الخوف من الله تعالى قلت
قال في النهاية على الخائف ان يجب الاعادة بالوضوء بعد زوال العذر
اذا جاء من قبل العباد وايد ما ذكره بما نقله عن المص والامام الولوالجي

من ان رجلا اراد ان يتوضأ فمنعه انسان عن التوضي بوعيد قيل
ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال عنه ذلك لان هذا
عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه فانه يدل على ان
الخوف الحاصل من العدو عجز من جهة العباد قلت ان اراد صاحب
النهاية ان العجز المذكور عجز بصنع العباد فغير مسلم لان مرادهم بالخوف
في الصورة المذكورة الخوف الذي يحصل بظن الخائف تلف نفسه او ماله من
غير صنع من العدو لا الخوف الحاصل بصنع العدو كما في صورة الوعيد
بالقتل مثلا وان اراد العجز الحاصل بملاحظة ان العدو يقتله او يأخذ
ماله وان لم يصدر من العدو عمل فلا نم انه عجز حاصل من جهة العباد
لان المراد بالعجز الحاصل من العباد العجز الحاصل بصنع العباد وما نقله
من كلام صاحب الهداية والامام الولوالجي انما يدل على ان العجز الحاصل
بصنع العباد لا يسقط حق الله فلا يؤيد ما ذكره ثم ان المراد بخوف العدو
اعم من الخوف على نفسه وماله واستدلوا على جواز التيمم للخائف من
العدو والسبع والعطش بانه عاجز حكما لان صيانة النفس اوجب من
صيانة الطهارة بالماء لان لها بدلا ولا بدل للنفس اولانه في معنى
المريض بجامع انه يفضي الى الهلاك وجواز التيمم في المريض منصوص
عليه فالحق هذا به واراد به الخائف على نفسه او ماله واراد بالعطش

بالعطش العطش على نفسه او دابته **قال** في الشرح هذا عند ابي حنيفة
رح الاختلاف بينهم مبني على ان كل حالة يفوت الصلوة لا الى بدل يجوز
التيمم والا فلا وانه عند ابي حنيفة رح ان صلوة العيد لا يقضى فلا بد
ان يجوز التيمم على انه يتيمم ويبني اذا شرع متيمما ثم احدث واما
عندهما فالصلوة تعاد فلا يجوز التيمم واتفقوا في صورة الشروع متيمما
على انه يتيمم ويبني اذ لو وجب الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته
ففسدت فلا يمكنه الادراك وكذا لو شرع بالوضوء يخاف زوال
الشمس لو اشتغل بالوضوء فانه يتيمم اتفاقا وقوله خلافا لهما ليس
ليس على اطلاقه بل مخصوص بالفوت الذي سببه خروج الوقت
وان لم يخف زوال الوقت ويرجو ادراك الامام قبل الفراغ
لم يتيمم اتفاقا وان لم يرج فهو موضع الخلاف فان قيل ينبغي
ان لا يجوز التيمم في صلوة الجنازة اصلا لان النص انما ورد في
صلوة مطلقة وصلوة الجنازة ليست في معناها قلنا لما جاز
اداء اقوى الصلوتين باضعف الطهارتين فلان يجوز اضعف
الصلوتين باضعف الطهارتين اولى وانما قال لغير ولي لان
التيمم لا يجوز للولي بناء على اصل ابي حنيفة لان الوضوء لا يفوته
لا الى بدل اذ للولي حق اعادة الصلوة دون غيره وهذا انما يتم من

كلام الهداية وفيه نظر لان للسلطان بل لما هو اولى من الولي ولاية
الاعادة اذا لم يصلها لانه مقدم في حق صلوة الجنازة على الولي فلما ثبت
حق الاعادة للادون فلان يثبت للاعلى منه اولى وح كان ينبغي
ان لا يجوز التيمم لمن هو مقدم في صلوة الجنازة مطلقا ولا يكون ذلك
مخصا بالولي ثم اعلم ان عدم جواز التيمم في صورة عدم امامة من هو
مقدم عليه واما في صورة امامة المقدم على الولي فيجوز تيمم الولي وكذا
الحال في غيره اذا لم يكن سلطانا وكان الامامة لمن هو مقدم عليه اذ لا يكون
ح ولاية الاعادة فيفوت الصلوة لا الى بدل قال في الخلاصة في حق
الولي او في حق من امره الولي لا يباح له التيمم ذكر في شرح المجمع وفي المحيط
كذا السلطان لا يتيمم لانه ينتظر له قال في الشرح لان فوتها
الى خلف آه فان قلت فرض الوقت هو الظهر والجمعة خلف فكيف جعلت
لظهر خلفا قلنا هو على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف وما ذكره اشارة
الى قول محمد وهو المختار والمراد بالخلف ما يلزم اداؤه على تقدير فوت
ما وضع موضعه قال اذا لم يدخل الغبار آه يعني ان كان على اليد المضروبة
على المحل المعتبر غبار ودخل بين اصابعه حين مسح اليدين لا يلزم التخليل
وان لم يدخل يلزمه التخليل سواء كان في يديه غبار لم يدخل او لم يكن بان
يكون الضربة على الحجر الذي لا غبار عليه مثلا وما ذكره لا يقتضي اشتراط

النقع حتى يكون مخالفا لما ذكره المص من قوله ولو بلا نقع
كما توهم قال في المتن على كل طاهر من جنس الارض آه الدليل
عليه قوله تع فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عم جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا وكل واحد من الصعيد والارض يتناول اجزاء الارض
قال في الشرح اما في الذهب قال في المعراج جاز عند ابي حنيفة
ومحمد بحديد وفضة وذهب ورصاص ونحاس لانها من اجزاء الارض
قال مع انه يجوز الصلوة آه لعل الفارق ان الصعيد جعل
خلفا عن الماء الطهور فاعتبر في البدل المبالغة في الطهارة واما
مكان الصلوة فليس فيه ما يقتضي تلك المبالغة فلذلك جازت
الصلوة في مكان ليس فيه نجاسة قال فالنية فرض قال في
الهداية لانه عن القصد فلا يتحقق دونه واقول ان اراد ان
التيمم في اللغة ينبئ عن القصد فانه لا يقتضي فرضية النية في التيمم
الشرعي وان اراد انه ينبئ عنه في عرف الشرع هو لا يقتضي الا مجرد
فرضية القصد لا فرضية النية المعتبرة في التيمم بان ينوي الطهارة
او رفع الحدث او الجنابة او استباحة الصلوة فان قلت قد
سبق ان معنى التيمم في الشرع استعمال الصعيد للتطهير فيكون
قصد التطهير معتبرا في معناه فلا يتحقق التيمم بدونه فيكون النية فرضا

فيه اذ قصد التطهير من النية بلا شبهة فكيف يتصور مخالفة زفر في فرضية
النية في معنى تحقق التيمم بالمعنى الشرعي قلت ذلك التفسير مقتضى
قول من قال بفرضية النية في التيمم وارادوا بالتيمم الذي اختلفوا
في كون النية فرضا فيه استعمال التراب الذي جعل الشرع خلفا
عن الوضوء وقال زفر النية ليست فرضا لان التيمم خلف الوضوء
فلا يخالفه في وصفه الذي هو الصحة والجواب انه ان اراد ان مجرد
استعمال التراب مع قطع النظر عن غيره لا يجامع الاصل خلف فلا نسلم
ذلك كيف فان من انكر باشتراط النية كيف يسلم خلفية مجرد ذلك
الاستعمال بدون النية وان اراد ان استعمال التراب يكون خلفا
وان كان كذلك نمنع الكبرى لان الخلف اذا جاز ان يكون خلفا
مع مفارقته لشيء لا يتحقق مع الاصل جاز ان يكون الاصل صحيحا
بدون ذلك بخلاف الخلف فيلزم جواز اتصاف الاصل بصفة لا تجوز
اتصاف الخلف بها ومنهم من اجاب بمنع الكبرى مستندا بان المسح
لا يسن تكرره مع ان غسل العضو ههنا يسن تكرره قال فان
نوى قربة مقصودة آه المراد بالمقصودة ههنا ان لا يحصل في ضمن شيء
آخر بطريق التبعية كالشروط بل شرع ابتداء قال او سجدة التلاوة
فان قيل ذكر في اصول الفقه ان سجدة التلاوة ليست قربة مقصودة

مقصودة وما ذكر ههنا يناقضه قلنا المراد بكونها قربة مقصودة ههنا
كونها مقصودة بالتفسير المذكور والمراد بما ذكر في الاصول انها
ليست مقصودة بخصوصية ذاتها عند التلاوة بل لاشتمالها على التواضع
المحقق لموافقة اهل الايمان ومخالفة اهل الطغيان فلهذا قلنا
لا يختص اقامة الواجب بهذه الهيئة بل ينوب الركوع منابها فان قلت
يصح التيمم بنية الطهارة وهي ليست مقصودة قلت الطهارة للصلوة
وشرطت لاباحتها فكان فيها نية اباحة الصلوة قال وهذا بناء
على ما عرف آه اختلفوا في الخلف في صورة التيمم انه خلف مطلق او خلف
ضروري على معنى انه غير مقيد بكون خلفيته لضرورة الحاجة الى اسقاط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كالمستحاضة او مقيد بذلك فقال
الحنفية بالاول والشافعي بالثاني ثم بعد اتفاق الحنفية على ما ذكر
اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رح الخلفية
في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء وقال محمد وزفر ان الخلفية
في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي وكذا الشافعي يقول
بخلفيته كما ذكر في التلويح والبزدوي وغيرهما والشارح جعل مذهبه
خلفية التراب حيث قال ان التراب خلف ضروري عنه وتحقيق
الكلام انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة

وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل
اصلا فهذا معنى كون التراب خلفا مطلقا وان جعل التيمم خلفا عن
التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث
بطهارة حصلت لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق اباحة
مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا
وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى ان خلفيته ضرورة الحاجة الى
اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلان الضرورة لم يتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة
قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر
نجس وقد اشتبها عليه يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه لكون
التيمم خلفا ضروريا ولا ضرورة ههنا لامكان التحري وعندنا لا يجوز
التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز
بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم
ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم
بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز
مع امكان التحري ولهذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة

المسئلة على كون الخلف ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع
ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه
لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه
النزاع قوله ولو الى عشر ح للكثرة لا للغاية بجواز التيمم اكثر
من ذلك ايضا اذا لم يجد الماء **واقول** عدم لزوم الطلب انما
يدل على جواز التيمم قبل الطلب ان لو ثبت عدم القدرة على الماء
الذي هو شرط التيمم وليس كذلك فان جواز الطلب من ملك
الغير واحتمال كون الطلب سببا لوجدان الماء مما يورث احتمال
القدرة على الماء فلا يتعين عدم القدرة على الماء ح حتى يجوز التيمم
المشروط به **قال** خلافا للشافعي ره قال الشافعي انه طهارة
ضرورية لاباحة الصلوة مع قيام الحدث لانه ملوث في نفسه
لا مطهر ورافع حتى لو راى الماء عاد حكم الحدث الاول فصار
كطهارة المستحاضة فاذا كانت ضرورية ابيحت لضرورة الصلوة
فاذا صلى الفرض فقد انتفى الضرورة ولا يعود الا بمجيء وقت
آخر وهي في حق النوافل دائمة لدوام شرعيتها فيبقى بالتبعية اليها
ولنا ان التراب خلف مطلق عن الماء فيعمل عمله الى وقت
رؤية الماء **قال** في المتن وينقضه ناقض آه ان جعل التيمم

خلفا عن الوضوء فنقول ان ما هو ناقض للاقوى الذي هو الاصل
ناقض للاضعف الذي هو الخلف وان جعل التراب خلفا عن الماء
فنقول ان الطهارة الحاصلة من الاصل الذي هو الماء اقوى
من الطهارة الحاصلة من الاصل الخلف الذي هو التراب ولا شك
ان ناقض الاقوى ناقض الاضعف قال وقدرته على ماء
كاف آه لان الله تعالى لم يجز التيمم الا عند عدم وجود الماء الكافي
لان ما دون ذلك وجوده وعدمه سيان اذ لا يثبت به استباحة
الصلوة فالحق بالعدم والمراد بالوجود هو القدرة فاذا انتفت
ارتفع التيمم قال فيه روايتان وجه رواية عدم الاعادة
انه لما كان غسل اللمعة مامورا من جهة الشرع كان وجود الماء
الكافي للوضوء بمنزلة العدم فبقي العجز على حاله فبقي التيمم على حاله
ووجه رواية الاعادة انه لما حصل القدرة على الماء الكافي للوضوء
بطل التيمم في حقه فوجب الاعادة قال ثم القدرة تثبت بطريق
الاباحة قال في المحيط ناقلا عن المنتقى ان قياس قول ابي
حنيفة ره ان يجوز التيمم قبل طلب الماء عن رفيقه لان القدرة لا تثبت
الا بالملك وقد فقد الملك وما ذكره الشارح لا يوافق هذا النقل
ولا يبعد ان يكون هذا على قول الامامين او ان يكون رواية اخرى

اخرى عن ابي حنيفة ره ويؤيده ما ذكره في المحيط بعد ذكر ما نقلنا عنه
حيث قال ان الاستطاعة في الماء يثبت بالاباحة لان الاصل
فيه الاباحة والحظر فيه عارض فيتعلق الوجوب بالقدرة الثابتة
بالاباحة ولذلك لم يجز التيمم لمن يوعد صاحبه ان يعطيه واما
الاستطاعة في غير الماء عنه فلا يثبت الا بالملك كما في الحج ولذلك
جازت صلوة عريان يوعد الناس ان يعطيه الثوب بعد فراغه
الصلوة وجاز تيمم من لم يكن له اناء يغترف به من البئر وان وعد
صاحب الاناء ان يعطيه فان قلت اذا كان ثبوت القدرة باحد
الطريقين الاباحة والتمليك يلزم ان يجوز تيمم من وعد صاحبه
ان يعطيه الماء لعدم ثبوت الاباحة والتمليك بل بمجرد الوعد قلنا
الوعد في الماء مفضي الى الوفاء به غالبا لكونه مبذولا فجعل قائما مقام
الوفاء فان قلت لم يجوز التيمم في صورة القدرة على ثمن المثل
مع ان فيها لا تمليك ولا اباحة قلت تملك البدل في حكم تملك المبدل
منه قال يصح صلوته آه قال زفر ره لا يصح صلوته وينتقض تيممه
وجعل الردة من اسباب النقض ولذلك ذكره المص ره ذاله وقال
ان الكفر منافي التيمم فيستوي فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية في النكاح
ولنا ان البقاء اسهل ودوام النية فيه ليس بشرط بخلاف ابتداء التيمم

من الكافر لانه ليس باهل لانشاء النية والعبادة قال وندب لراجيه
آه لانه يرجو بالتاخير اداء الصلوة باكمل الطهارتين وعلى افضل الوجهين
فكان تاخيره افضل من تعجيله كالتاخير لاجل الجماعة فانه يستحب له ان يؤخر
الصلوة لاجل الجماعة اذا كان يطمع في الجماعة ويكون في التاخير احراز
الصلوة واحراز فضيلة الجماعة فكذا ههنا هذا ما قالوه واقول يمكن
ان يعارض بان في التعجيل ادراك شرف الوقت وليس في التاخير ذلك
والجواب ان فضيلة فرض الطهارة ازيد من فضيلة شرف الوقت
اذ يجوز الصلوة في الوقت وبعده بخلاف الصلوة بغير طهارة الا يرى
انه لو علم وجود الماء في رحله ولكنه جهل موضعه فخاف ان اشتغل بطلبه
خرجت الصلوة عن الوقت او كان بحضرته بئر عميق فخاف ان اشتغل
بنزح الماء خرج الوقت لم يجز التيمم فظهر ان فضيلة الطهارة اقوى
من فضيلة الوقت واحراز فضلها اولى فان قيل فعلى ما ذكرتم
لكان اخراج الصلوة عن وقتها اولى اذا طمع في وجود الماء قلنا فيه
تضييع الغرض بسبب الغرض فلا يجوز وفيما ذكرنا ترك ما فيه فضيلة
الى ما هو افضل منه فان قلت فضيلة الطهارة وان كانت آكد الا
انها مظنونة وفضيلة الوقت مقطوع بها فلا يترك المقطوع بالمظنون
قلنا لا نسلم ذلك يدل عليه المسائل التي استشهدنا بها على كون فرض

فرض الطهارة اقوى من شرف الوقت ويدل عليه ايضا انه مستحب
للحاج تاخير صلوة المغرب ليلة النحر فان في ذلك ترك فضيلة معلومة هي
فضيلة اداء الصلوة في اول الوقت لاجل فضيلة مظنونة وهي الجمع
بينها وبين العشاء بالمزدلفة لجواز ان لا يبلغ مزدلفة ولا يتمكن
من الجمع قال في المتن ويجب طلبه آه يعني لو لم يظن قرب
الماء قدر الغلوة لا يجب الطلب وان ظنه يجب لان الغالب عدم
الماء في الفلوات ولا دليل على الوجود فلم يكن واجدا قال
الشافعي ره الطلب شرط فيه ويستدل لقوله تع فلم تجدوا وعدم
الوجدان لا يتحقق الا بعد الطلب اذ لا يقال لمن لم يطلب
لم يجد شيئا ولا اثر في مقابلته لقولكم الظاهر عدم الماء آه والجواب
ان الوجود لا يقتضي الطلب فانه يقال فلان وجد ماله ولم
يطلبه وقال النبي عم من وجد لقطة فليعرفها فقد سماه واجدا وان
لم يوجد منه الطلب وقال تع ووجدك عائلا فاغنى ولو سلم ذلك
فليس المراد بالوجود ههنا حقيقته بل معنى القدرة ولذلك لم يجز
تيمم من عرض عليه الماء بلا طلب قال في المتن ولو نسيه مسافر آه
اي نسي مسافر الماء في رحله سواء وضعه بنفسه او وضع غيره بامره وكان
مما ينسى عادة انما قيدنا بالنسيان لانه لو ظن ان ماءه فني ثم ظهر

انه لم يعن ليعيد اتفاقا وانما قلنا او وضعه غيره بامره اذ لو وضع غيره
وهو لا يعلم ذلك لا يعيد اتفاقا وقيدنا بالنسيان عادة لانه لو كان
الماء في اناء على ظهره فنسيه يعيد اتفاقا لعدم الاعتبار بهذا النسيان له
انه واجد الماء حقيقة ولهما ان المراد بالوجود القدرة والناسي غير قادر
لعجزه عن استعماله بعذر سماوي قال في الشرح كذا في الهداية قال
في شرح تاج الشريعة قال بعض المشايخ لو كان الواضع غيره وهو لا يعلم
يجوز التيمم بالاتفاق وقال بعضهم الخلاف في الوجهين جميعا كما اختاره
صاحب الكتاب واقول نسخ الهداية التي رايناها هكذا والخلاف
فيما وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره وذكره في الوقت وبعده سواء وهي
موافقة لنسخة النهاية والكفاية حيث قالا انما قيد بقوله او وضعه غيره
بامره فانه لو وضعه غيره وهو لا يعلم جاز التيمم اتفاقا فعلى هذه النسخة
يكون المذكور في الهداية ومختاره هو القول الاول دون الثاني
والظاهر ان نسخة الشارح وتاج الشريعة كانت هكذا او وضعه غيره
بامره او بغير امره وقد وجدت النسخة في غاية البيان هكذا قال
والخلاف فيما وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره او بغير امره وذكره في الوقت
وبعده سواء وهي مؤيدة لما ذكرنا قال اي بالسنة المشهورة اراد
بها السنة القولية والفعلية اما الفعل فقد رواه ابو بكر وعمر والعبادله

والعبادله وجماعة كثيرة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين انه صلى الله
عليه وسلم مسح على خفيه واما القول فقد روى عمر وعلي وجماعة من
الصحابة انه قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها
قال قيل صورته وقيل توضا ولبس خفيه ثم اجنب ليس له
ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم يغتسل ويمسح وقيل رجل توضاء
ولبس الخفين ثم اجنب ومعه ماء قدر ما يتوضاء به يتيمم فلو اصابه
الحدث بعد ذلك يتوضاء ويغسل قدميه ولا يجوز له المسح ثم بعد
ذلك لو لبس الخف على هذا الوضوء فكلما احدث ويجد ماء قدر ما يتوضاء
به جاز له المسح قال في المتن خطوطا نصب على الحال اي مخططا
قال واصاب المطر اذ المقصود من المسح اصابة الماء ولذلك
فسره باصابة اليد المبتلة العضو وان كان حقيقة امرار اليد
ولا يشترط النية على مذهبنا قال في المتن على ظاهر خفيه هذا
واجب ولا يجوز المسح على باطن الخف وعقبه خلافا للشافعي
في قول ولنا حديث علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح ولكني رايت رسول الله عم يمسح على ظاهر خفيه
دون باطنه قال يلبسان فوق الخف قيل الجرموق ما يلبس
فوق الخف وساقه اقصر منه قال من الوحل قال في الصحاح

الوحل بالتحريك الطين الرقيق وبالتسكين لغة رديئة **قال** فان لبسهما
بعد ما احدث آه لو لبس الجرموقين بعد انتقاض الطهارة التي لبس
بها الخفين لا يمسح عليهما بل ينزعهما ويمسح على الخفين لان حكم الحدث
حل بالخف فلو جاز المسح على الجرموقين فانما يجوز بدلا عن المسح على الخفين
وهذا لا يجوز لان البدل لا يجعل له بدل وكذا ان مسح على الخفين ثم
لبس الجرموقين لا يمسح على الجرموقين لانه استقر حكم المسح على الخفين
فلا يتحرك الى غيرهما ثم اعلم ان مشايخنا قالوا ان الجرموق ليس
بدلا عن الخف وان كان تحته بل عن الرجل كانه ليس عليهما الا الجرموق
لان الوظيفة كانت بالرجل ولم يكن بالخف وظيفة ليصير من اعضاء
الوضوء فيصير الجرموق بدلا مانعا من سراية الحدث اليه بل يمنع السراية
الى الرجل ولذلك لم يجز المسح على الجرموق اذا احدث فلبس الجرموق
لان حكم المسح استقر بالخف وصار من اعضاء الوضوء حكما فلا يكون
المسح على الجرموق الا بطريق البدلية عن الخف وهو غير جائز كما سبق
واقول هذا يقتضي ان يجب غسل القدمين عند نزع الجرموقين كما يجب
ذلك عند نزع الخفين **والجواب** انما يلزم ذلك ان لو لم يمنع الخفين
سراية الحدث الى الرجل عند نزع الجرموق فان قلت ما ذكره المشايخ
يقتضي ان يجوز المسح على الخف الذي لبس فوق مخيط من كرباس وكفوه

او نحوه مما لا يجوز المسح عليه لان الجرموق اذا كان بدلا من الرجل
وجعل الخف مع جواز المسح عليه في حكم العدم فلان يكون الخف بدلا من
الرجل ويجعل ما لا يجوز المسح عليه في حكم العدم اولى بخلاف اللفافة والكار
انه نقل من فتاوى الشاذي ان ما يلبس من الكرباس المجرد تحت
الخف يمنع المسح على الخف لكونه فاصلا وقطعة كرباس تلف لا يمنع
لانه غير مقصود باللبس قلت قد ذكر في الكافي ان الخفين اذا لم
يصلح للمسح لخرقهما يصح المسح على الجرموق الذي فوقهما اتفاقا وهو
يدل على ان الكرباس الملبوس تحت الخف لا يكون فاصلا مانعا
اذ لا فرق بينه وبين الخف الغير الصالح للمسح فيما يرجع الى سببية المنع
عن المسح وعدمها فالاولى الرجوع الى ما اشتهر من قول المشايخ
الموافق لما ذكر في الكافي اولى وقيل يؤيده ما ذكره الغزالي في الوجيز
والرافعي في شرحه حيث اوردا هذه المسئلة فيهما بلا ذكر خلاف
ابي حنيفة فيها ولو كان له خلاف فيها لاورداه لالتزامهما بذكر
خلافه في المسائل فان قيل ذكر في المعراج شرح الهداية جواز
المسح على الخف الملبوس تحته الكرباس عند الشافعي وهو يشعر بعدم
جوازه عند ابي حنيفة قلنا خصص الجواز بمذهب الشافعي لان
كون الجواز مذهبه محل خفاء حيث لم يجوز المسح على الجرموق الذي فوق

الخف بخلاف كونه مذهب ابي حنيفة رح بناء على قول المشايخ المذكور
قال في المتن المنعلين او مجلدين يقال جورب مجلد اذا وضع
الجلد على علاه واسفله ويقال جورب منعل اذا وضع الجلد على اسفله
كالنعل وفي الصحاح انعلت خفي ودابتي ولا يقال نعلت وفي المغرب
انعل الخف ونعله جعل له نعلا والنعل في الجورب يكون الى الكعب
وقيل مقدار القدمين **قال** في النتيجة لان المراد الطهارة الكاملة
وقت الحدث حاصل ما ذكر ان غرضهم من التقييد بقوله من وقت الحدث
الاشارة الى خلاف الشافعي رح ههنا فانه يقول لا بد من لبسهما على وضوء
تام ابتداء حتى لو غسل رجليه فلبس خفيه ثم اتم الوضوء لم يجز المسح ولكن
نقول يكفي كون الوضوء واللبس موجودين وقت الحدث باي طريق
كان فظاهر ان ذلك الوقت زمان بقاء اللبس لا زمان حدوثه والمفيد
للاستمرار هو الاسم دون الفعل لانه الدال على الحدوث فان **قلت**
قوله احسن من عبارتهم يدل على ان في عبارة القوم حسنا وصحة وقوله
ولا يصح ان يقال لبسهما على طهارة آه يدل على ان لا صحة بعبارتهم
فضلا عن الحسن **قلت** ربما يستعمل الفعل بحسب المقام او غيره من
القراين مجرد نسبة المشتق منه الى الفاعل من غير اعتبار معنى الحدوث
كما يقال علم الله تعالى يصح استعماله ويحسن في صورة الاستمرار ومراده بقوله

بقوله لا يصح الصحة بحسب الوضع والحقيقة **قال** وما زاد على مقدار
ثلثة آه فان قيل ان اراد ان ما زاد على المقدار المذكور من البلة
بالماء المستعمل فالباقي من مقدار البلة مقدار ثلثة اصابع يلزم ان
يكون المقدار المذكور من البلة مفروضا فيلزم ان لا يجوز المسح بالابهام
والمسبحة وان اراد ان ما زاد على المقدار المذكور مما مسح عليه وان
لم يكن كله مبتلا يكون بالماء المستعمل فلا نسلم ذلك اذ زيادة الممسوح
بذلك المعنى لا يلزم ان يكون بسبب الماء المستعمل وهو ظاهر ولا يلزمه
مقارنة الماء المستعمل على انا نقول كيف يحكم بكون الماء مستعملا في
الصورة المذكورة مع انهم اتفقوا على ان الماء ما دام في العضو لا يعطى له
حكم الاستعمال قلنا اراد انه اذا اراد مقدار ما يبتل على القدر
المذكور عند مد الخطوط الثلثة بان ينفصل الماء من جوانب الاصابع
الى جهة عرض الخف فيسيل اليها فيزيد المقدار لا يكون ذلك الا
بالماء المستعمل والغرض منه هو الاشارة الى جواب سوال مقدر
يرد على ما اشار اليه من الاستدلال بقوله فان مسح رسول الله
كان خطوطا تقديره ان كون مسح الرسول عم خطوطا على ما نقله
المغيرة لا يدل على كون مقدار المسح المفروض ثلثة اصابع كما
قالوا بناء على ان اقل الجمع ثلثة لجواز ان يكون المقدار الذي تعدى

اليه البتة زائدا على ذلك المقدار ويكون ذلك المقدار معتبرا في العرض واجاب
بانه لا اعتبار له اصلا لانه انما يكون بالماء المستعمل فيكون الباقي من المعروض
ذلك المقدار ولا يخفى عليك ان انفصال الماء من جوانب الاصابع الى
الخف انفصال من عضو الى ما يقوم مقام عضو آخر وليس من قبيل انتقال
بلة من موضع من العضو الى موضع آخر فلا اشكال ولا يخفى عليك ان المراد
بالزيادة الزيادة في جهة عرض الخف بان يكون الماء متقاطرا منفصلا
عن جوانب الاصابع الى جهة العرض كما اشرنا اليه لا ما توهم والزيادة
الى جهة الطول لانه غير متبادر وانهم ذكروا ان مد الاصابع الى الساق
سنة فلا يتصور ذلك الا بان يكون الماء مطهرا فكيف يتوهم كون
الزيادة في تلك الجهة بالماء المستعمل **قال** وقيل الحدث آه اختلف
في كون مبدأ المقدار المذكور وقت اللبس او وقت المسح او وقت الحدث
بعد اللبس فذهب الحسن البصري الى الاول مستدلا بان جوازه بسبب
اللبس فيعتبر من وقته وذهب الاوزاعي وابو ثور واحمد في رواية الى الثاني
محتجين بان التقدير لاجله فيعتبر من وقته وذهب عامة العلماء
الى الثالث مستدلين بان الزمان الذي يحتاج فيه الى المسح وقت الحدث
فاعتباره اولى فعلى هذا الاختلاف ان من توضأ عند طلوع الفجر ولبس
الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ ومسح بعد الزوال على القول

القول الاول يمسح المقيم الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت
اللبس وعلى القول الثاني الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني وهو وقت
المسح وعلى الثالث الى وقت الحدث من اليوم الثاني وهو ما بعد
طلوع الشمس من اليوم الثاني **قال** في المتن وينقضه آه اذ المسح
بعض الوضوء ومبطل الكل مبطل الجزء ههنا لان الابطال لا يتجزى
كما ان الحدث لا يتجزى والمراد بكون النزع ومضي المدة مبطلا انه لو
نزع الخف او مضي المدة بعد التوضي بالمسح يبطل المسح فلا بد ان يغسل
الرجل فقط دون باقي الاعضاء وان لم يحدث بعد ذلك المسح
وان احدث فلا بد ان يغسل جميع الاعضاء اما لو نزع الخف
وهو متوضئ بالوضوء الذي غسل فيه الرجل فلا يلزم غسل الرجلين
ولو لبس بعد ذلك النزع ثم احدث وتوضأ يجوز المسح وانما انتقض
المسح في الصور المذكورة لان الحدث سرى الى الرجل بسبب النزع
اذ المانع كان الخف **فان قلت** قد سبق ان الحدث لا يتجزى
فاذا سرى الى القدمين يلزم ان يسرى الى بقية اعضاء الوضوء
يلزم اعادة الوضوء في صورة انتقاضه بالنزع ومضي المدة كما يقول
الشافعي **قلت** الناقض بالحقيقة هو الحدث السابق وانما اسند
النقض اليهما مجازا اذ عمل الحدث ظهر عندهما وقد ثبت الحدث في

حق الكل الا انه زال في حق غير القدمين بسبب غسله فلم يبق الا
في حق القدمين فلذلك وجب غسلهما دون غيرهما وهذا كما توضأ
واخر غسل رجليه فانه لا يجب اعادة الوضوء ثم اعلم ان مضي المدة
انما ينقض المسح ان لو لم يخف ذهاب رجليه من البرد على تقدير نزع
الخف واما اذا خاف فالمسح جائز ولكن ينبغي ان يستوعب الخف
كالجبيرة **قال** في الشرح فاذا اصاب الماء قال في الذخيرة وهو الاصح
قال في التاتارخانية وبعض مشايخنا قالوا لا ينقض المسح على كل
حال وقد اقتصروا في اكثر الكتب المشهورة على النواقض الثلثة المذكورة
في المتن اما لان المختار عندهم رواية بعض المشايخ او عدم تعين الصحة
من الروايات عندهم **قال** في المتن وخروج اكثر العقب آه
لان ما فوق الكعب من الخف لا اعتبار له في المسح فاذا خرج العقب
عن موضعه او اكثره الذي في حكم الكل يكون في حكم الظاهر فيسري الحدث
اليه قال شراح الهداية هذا اذا دك الخف للنزع حتى زال عقبه فبداله
فتركه واما اذا خرج باعتبار سعة الخف فلا يبطل اجماعا اذ في الاحتراز
عنه حرج **قال** قدر ثلث اصابع آه هذا اذا لم يكن الخرق في مقابل
الاصابع وفي غير موضع العقب اما اذا كان في مقابلتها فالمعتبر ظهور
ثلث اصابع مما وقعت في مقابلة الخرق سواء كانت الاصابع صغيرة

صغيرة او كبيرة لان كل اصبع اصل في موضعها فلا يقدر بغيرها واذا كان
في موضع العقب لا يمنع ما لم يظهر اكثره والخرق فوق الكعب لا يمنع
اذ لا عبرة للبسه وظهور الانامل لا يمنع في الاصح بل المانع ظهور قدر
ثلث اصابع بكمالها وانما اعتبر اصابع القدم لانها الاصل حتى يجب
الدية بقطعها بلا كف واعتبر الثلثة لان للاكثر حكم الكل واعتبر
الاصغر للاحتياط **فان** قيل القياس ان لا يكون فرق بين القليل
والكثير كما هو مذهب الشافعي وزفر لان الخف انما يمنع الحدث
لستره فاذا بدا البعض حل الحدث فيه فاذا حل فيه فلا بد ان يسري
الى الكل اذ الحدث لا يتجزى **قلنا** لم يعتبروا القليل في الابطال
تيسيرا للناس كما رخص في المسح لذلك **قال** اي اذا كان على خف
آه انما جمع الخرق في خف واحد دون خفين لانه يمنع قطع السفر في
خف واحد دون خفين ثم الخرق المعتبر ما يدخل مسله وما دونها
في حكم العدم **قال** ههنا اربع مسائل آه وتفصيل الاحتمالات
اما ان يسافر المقيم قبل ان ينتقض الطهارة التي لبس عليها الخفين
وانتقضت طهارته وهو مسافر واما ان يسافر بعد ما احدث واستكمل
مدة المقيم واما ان يسافر بعد ما احدث قبل استكمال مدة المقيم
ففي الاول يتحول مدته الى مدة السفر اتفاقا اي يكون المجموع ثلثة

ايام وليا ليها وفي الكل لا يتحول بالاتفاق وفي الثالث هو الذي اختلف
فيه فقال الحنفية بالتحول وقال الش فعي رح لا يتحول مستدلا بان المسح
عبادة فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم يتغير بالسفر كالصوم يشرع فيه ثم
يسافر وكالصلوة يشرع فيها في سفينة في المصر ثم تسير فيصير مسافرا في صلوة
لان حال الاقامة حال عزيمة وحال السفر حال رخصة فاذا اجتمعا في
عبادة غلبت العزيمة الرخصة ولنا اطلاق الحديث فانه لم يفصل بين
مسافر ومسافر فيمسح كساير الماسحين المسافرين **واقول** هذا
معارض باطلاق اول الحديث وهو قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة لانه ان
اريد بالمقيم المقيم في جميع اوقات لبس الخف يراد بالمسافر المسافر
في جميع اوقات لبس الخف فيلزم ان لا يتناول قوله عم والمسافر ثلثة
ايام وليا ليها صورة السفر بعد الاقامة وح لا يدل الحديث على تمام مدة
السفر وان اريد به المقيم في الجملة يلزم ان لا يتحول مدة الصورة المذكورة
الى مدة السفر بل تبقى مدة الاقامة على حالها **قلت** المراد ما لا يتغير وصف
الاقامة الى السفر كما ان المراد بالمسافر ما لا يتغير وصف السفر الى
الاقامة فلا معارضة فان قلت المفهوم من النص مسح ثلثة ايام
وليا ليها في السفر وذلك ما يكون ابتداؤه في السفر وفي مسئلتنا
بحسب المدة التي مضت في الحضر قلنا من انصف من نفسه يجزم بان مفهوم

مفهوم الحديث مجرد مسح المدة المذكورة سواء كان كله في السفر او بعضه
في السفر وبعضه في الحضر **قال** في المتن على جبيرة آه الجبيرة هي
العود الذي يجبر به العظم المنكسر **قال** في الشرح ويجب ان يعلم
آه اما عدم اشتراط الوضوء اذ في اعتباره حرج فوق الحرج في نزع
الخف فكان اولى بشرع المسح بدونه واما عدم التقدير اذ لا اعلام
من الشارع بالتقدير **باب الحيض** فان قلت المناسب
ان لا يعقد للحيض بابا على حدة لدخوله في الانجاس وايضا ذكر في هذا
الباب الاستحاضة والنفاس فلا وجه لتخصيص العنوان بالحيض
قلت البحث عن الحيض ههنا من حيث كونه حدثا حيث بحث ههنا
من كونه محرما لقراءة القرآن ودخول المسجد والطواف وغيرهما
مما يختص بالاحداث وانما خص التلقيب به لكثرة الاهتمام به
لكثرة وقوعه واخره عن الاحداث التي تكثر وقوعها من الاصغر
والاكبر ولاحكامها المتعلقة بها اصلا او خلفا لقلة الاهتمام به
لندرة وقوعه **قال** هو دم ينفضه آه وقيل دم ينفضه رحم المرأة
السليمة عن الداء والصغر وهو معنى ما ذكره المص **واقول** هذا
التعريف لا يصدق على دم الحيض الذي يراه المرأة حالة مرضها
الذي لا يكون سببا لخروج الدم اذ ليس كل مرض سببا لسيلان

الدم بل ربما يكون السيلان طبيعيا مقارنا لمرض من غير سببية
والجواب المراد من الداء الداء الذي يكون سببا لسيلان الدم
لا مطلقه فان قلت قد ذكر في الكتب الطبية ان دم الحامل ربما
يكون كثيرا فيملاء فم الرحم ويخرج ولهذا يخاف من الاسقاط وايضا
قط واقوم من دم الحامل يصير غذاء للجنين فاذا اتفق ان يكون
كثيرا ويكون الجنين ضعيفا قليل الاغتذاء يخرج الحيض فعلى هذا يرد النقض
بما خرج من دم الحامل المذكور على التعريف اذ هذا الدم دم امراة بالغة
لا داء بها وليس بحيض عندنا قلت قد جعل الشارع الحيض علامة لبراءة
الرحم عن الحبل وهو يدل على ان الدم الخارج من الحامل ليس خارجا من الرحم
بل يكون بسبب انفجار العرق كما صرح به اهل الشرع والاحكام الطبية
لا اعتبار لها عند اهل الشرع اذا كانت مخالفة لما ورد من الشارع
قال في الشرح احترازا عن النفاس يمكن ان يجعل قيد عدم الداء
احترازا عنه لانه في حكم المرض ولذلك تعتبر تصرفات النفساء من
الثلث هكذا ذكر في المستصفى قيل وينبغي ان يقيد بعدم سن
الاياس لان ما رأته ما بعده لا يكون حيضا في ظاهر المذهب وليس
بشيء لان هذا الدم ان كان حيضا فلا نقض على تقدير عدم التقييد
وان لم يكن حيضا يكون استحاضة لانحصار الدماء المختصة بالنساء في

في الحيض والنفاس وظاهر انه ليس نفاسا فكان استحاضة كما صرح
به في النهاية فان قيل فعلى هذا لا حاجة في التعريف الى قيد البلوغ
لان دم الصغيرة استحاضة كما مر جوابه فاذا خرجت بقيد لا داء بها
فلا حاجة الى ذلك القيد قلت لعله ذكره للاحتياط حيث جعل بعض
المتأخرين الدم اربعة اقسام وجعل دم الصغيرة قسما رابعا
وسماه دما صالحا فلو صح ما زعموا لا يلزم من خروج الاستحاضة
بقيد يخرجها ان يخرج هذا القسم به فاورد قيدا يخرج هذا القسم على
تقدير صحة ما زعموا على سبيل التنزل احتياطا بقي ههنا شيء وهو انه
ذكر في المحيط ان الحيض دم خارج من الرحم والاستحاضة دم خارج
من الفرج دون الرحم فعلى هذا يكون الاستحاضة خارجة
بقوله ينفضه رحم امراة فلا يخرج بقوله لا داء بها كما ذكر
في النهاية اذ الاحتراز يشعر بالدخول في السابق وايضا ذكر في
الحديث في حق الاستحاضة انما هي ركضة من الشيطان او عرق
عند او داء اعترض فردد بين كونها داء او غيره مما ذكر فلم يجزم
بكونها داء فلا يحترز بقيد لا داء بها عن الاستحاضة جزما قال في
المتن ولياليها يعني ثلث ليال كما هو ظاهر الرواية وفي رواية
الحسن ثلثة ايام وما يتخللها من ليلتين قال في الشرح

فيحلوله الكرسف آه لان الفرج الداخل بمنزلة قصبة الذكر فاذا حال الكرسف
وهي قطعة خرقة او قطن تحتشيه المراة ومنع وصول الدم منه الى الفرج الخارج لا يتحقق
حقيقة الخروج قال ثم وضع الكرسف آه وضع الكرسف يستحب للبكر في حالة
الحيض لئلا يتلطخ ثيابها دون الطهر لوقوع الامن لها عن خروج شيء
منها حالة الطهر ويستحب للثيب بكل حال لانها لا تامن عن خروج شيء منها
فيحتاط في ذلك خصوصا في حالة الصلوة قال ويكره آه وضع الكرسف
في الفرج الداخل مكروه لان ذلك يشبه النكاح باليد قال واعلم ان
الطهر الذي آه اتفق الايمة في ان الطهر المتخلل من الدمين اذا كان
اقل من ثلثة ايام لا يفصل بين الدمين فهو كالدم المستمر لان ما دون
الثلث من الدم لا حكم له فكذا ما دون الثلث من الطهر وان لم يكن
اقل منها فان كان نصاب الطهر الصحيح يفصل اتفاقا وان لم يكن نصابا
لا يفصل وان كان اكثر من عشرة عند ابي يوسف وهو آخر اقوال ابي حنيفة
وهما يجعلان كالدم المتوالي ويجعلان الطهر حيضا باحاطة الدمين اذ
يجوز ان يكون بداية الحيض ونهايته بالطهر بشرط ان يكون قبله
وبعده دم ويقولان بداية الحيض بالطهر فقط ان كان قبله دم ولم
يكن بعده ويجوز ان ختمه بالطهر فقط اذا كان بعده دم ولم يكن قبله
والحجة ان الطهر الذي دون خمسة عشرة لا يصلح للفصل بين الحيضين

الحيضين فكذلك للفصل بين الدمين لان اقل مدة الطهر الصحيح خمسة
عشر يوما فما دونه فاسد وبين صفة الصحة والفساد منافاة والفاسد
لا يتعلق به احكام الصحيح شرعا وعند محمد ره لا يفصل اذا كان ذلك في
مدة الحيض اي مدته المعهودة وهي العشرة بشرط ان يكون مثل الدمين
او اقل وان كان اكثر يفصل لان المغلوب لا يظهر في مقابلة الغالب
وفي صورة المساواة ان اعتبار الدم يوجب حرمة الصوم والصلوة
واعتبار الطهر يوجب حل ذلك واذا استوى الحلال والحرام يغلب
الحرام كما في التحري في الاواني اذا كانت الغلبة للنجاسة او كانا
سواء لا يجوز التحري فهذا مثله وعنه اذا فصل ينظر ان كان احد
الجانبين مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض والآخر استحاضة وان
لم يمكن فهو استحاضة ولا يمكن ان يكون في الجانبين ما يمكن جعله
حيضا لانه يصير الطهر اقل من الدمين وهو خلاف المفروض وان
امكن جعل كل واحد حيضا بان زاد الطهر المتخلل على العشرة جعل
الاول حيضا للسبق والآخر استحاضة وان كان بينهما خمسة عشر
جعل كلاهما حيضا ومن اصل محمد ره ايضا انه لا يبتداء الحيض بالطهر
ولا يختم به ولا ينقلب الطهر حيضا باحاطة الدمين لان الطهر ضد
الحيض والشيء لا يبتداء ولا يختم بضده وان ما لم يكن حيضا في نفسه يستحيل

ان يجعل غيره حيضا لكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعا لهما واقول ان
اراد ان الطهر بالمعنى اللغوى وهو النقاء ضد الحيض الشرعي فلا نسلم
ذلك وان اراد ان الطهر الحكمي ضده فهو مسلم الا ان مرادنا بكون
الطهر مما يبدأ به الحيض ويختم ان الطهر بمعنى النقاء كذلك لا ان الطهر
الحكمي كذلك ولا استبعاد في كون زمان النقاء حيضا حكما باحاطة
الدمين فانه ربما يكون زمان عدم النقاء طهرا حكما كما اذا كان
مدته اقل من الثلثة فكذا زمان النقاء يجوز ان يكون حيضا
حكما بسبب احاطة الدمين وعدم كون الدم المحيط حيضا في نفسه
لا ينفي كونه سببا لكون الطهر المتخلل حيضا وروى محمد عن ابي حنيفة
ان الدم متى كان محيطا بطرفي العشرة لا يكون الطهر المتخلل فاصلا
وان لم يكن محيطا كان فاصلا هكذا ذكره في اكثر الكتب وقال
الشارح ان احاط الدم بطرفيه في عشرة او اقل والظاهر ما ذكره
لان المانع من الفصل على هذه الرواية امتناع كون الطهر مبتدأ
ومختتما بالحيض وهذا انما يلزم اذا احاط الدم بطرفي الزائد على العشرة
دون الناقص عن العشرة وكان مراد من قال انه لا يفصل ان احاط
الدم بطرفي العشرة والا يفصل حصر عدم الفصل حصرا اضافيا بالنسبة
الى الاحاطة بطرفي الزائد على العشرة دون الحصر الحقيقي وروى ابن

ابن مبارك عن ابي حنيفة انه يشترط مع ذلك ان يكون الدم المحيط
نصاب الحيض لان الاقل منه لا يكون حيضا فلا يغير الطهر الى
الحيض فعلى هذا لا يرد قول محمد حيث قال ان ما لا يكون حيضا
في نفسه يستحيل ان يجعل غيره حيضا وقال حسن بن زياد ان كان
المتخلل ثلثة يفصل كيف ما كان سواء كان مثل الدمين او اقل
ثم اذا اجتمع طهران معتبران اي الذي لا ينقص من ثلثة ايام
وصار احدهما حيضا لاستواء الدم المحيط به اختلف مشايخنا فيه
على قول محمد انه هل يتعدى حكم ذلك الطهر الى الطهر الآخر حتى
يصير الكل حيضا ام لا قال ابو زيد الكبير يتعدى وقال ابو سهيل لا يتعدى
وقال في المحيط وهو الاصح بيانه مبتدئة رأت يومين دما وثلثة طهرا
ويوما دما وثلثة طهرا ويوما دما اختلفوا فيه قال ابو زيد العشرة
كلها حيض لان الستة من اولها كالدم المتوالي لاستواء الدم
والطهر فيها فصارت كانها رات ستة دما وثلثة طهرا ويوما دما
وقال ابو سهيل حيضها الستة الاولى لانها تخلل في العشرة طهران
كل واحد منها ثلثة ايام ولا يميز احدهما عن الآخر فيكون الطهر غالبا
فلا يمكن جعله حيضا فجعل الستة الاولى حيضا لاستواء الدم و
الطهر فيها وكذا لو رات يوما دما وثلثة طهرا ويوما دما وثلثة

طهرا ويوما دما فعلى قول ابي زيد العشرة كلها حيض وعلى قول ابي
سهيل الستة الاخيرة وبما ذكرنا اتضح كلام الشارح حيث قال
يغلب الدمين المحيطين به آه فان الطهر الاخير غالب على الدمين المحيطين
به في الصورة الاولى لكن ان عد الثلثة الاول من الطهر دما يكون
الدم الحكمي وهو مجموع الستة الاولى والدم الاخيرة غالبا على الطهر
الآخر وكذا الطهر الاول غالب على الدم المحيط به في الصورة الثانية
لكنه مغلوب ان عد الطهر الآخر دما والشارح وضع مثالا يجمع
الاقوال المذكورة وهو ما ذكره بقوله مبتداة رات يوما دما آه وانما
حكم بان العشرة الاولى اي التي مبدؤها دم وعاشرها طهر والعشرة
الرابعة التي طرفاها طهر حيض عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لكون الطهر
قاصرا عن خمسة عشر فيهما وهو كالدم المتوالي عندهما وجواز بداية الحيض
والختم به عندهما وحكم على عشرة بعد الطهر الاول فانها حيض في رواية
محمد رح لاحاطة الدم بطرفي الطهر الذي هو ثمانية في عشرة وحكم على
العشرة بعد الطهر الثاني الذي هو ثمانية عشر بانها حيض في رواية
ابن مبارك لوجود نصاب الحيض في العشرة وحكم على عشرة بعد الطهر
الثالث الذي هو سبعة بانها حيض عند محمد كما هو مقتضى قول ابي
يزيد لغلبة الدم على الطهر اعتبارا واما على قول ابي سهيل فالستة

فالستة بعد الطهر الثالث حيض بحسب وهو لا يعتبر الغلبة باعتبار
الدم الحكمي بتمامه وحكم على الاربعة الاخيرة بانها حيض لقصور الطهر
فيها عن ثلثة واذا عرف ذلك يعرف ان في قول محمد وغيره غير ابي يوسف
تفاصيل يشق على المفتي والمستفتيات ضبطها فيكون الاخذ بقول
ابي يوسف وهو الايسر اليق دفعا للضرر والحرج ولذلك ذكر ان
الفتوى على قول ابي يوسف قال لان هذا لا يتعدى آه فان
ابا يوسف لا يقول بفصل الطهر الناقص بل يجعله كالدم المتوالي
ولا ينظر الى الدم الذي في طرفيه بكونه نصابا حتى يجعله حيضا وانما ينظر
الى الدم الذي في طرفي نصاب الطهر الذي يفصل بين الدمين عنده
ايضا ويقول ان كان في احد طرفيه ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض
والا فهو استحاضة ثم ينظر ان كان لا يزيد على عشرة فهو كله حيض مارات
فيه الدم وما لم تره فيه وسواء كانت مبتداة او صاحبة عادة فان
زادت على العشرة وهي مبتداة فالعشرة من اولها حيض مارات
فيه الدم وما لم تره فيه وما سواها فدمه استحاضة وطهره طهر وان
كانت صاحبة عادة ردت الى ايام عادتها والباقي استحاضة هكذا
ذكره في الغاية نقلا عن الاسبيجابي قال بل يمنع صحة ادائه آه فان
قلت كيف ينفك صحة الاداء عن الوجوب مع ان وجوب الاداء الذي

لا ينفك الصحة عنه لا ينفك عن الوجوب بل معنى الوجوب معنى وجوب
الاداء اذ الاحكام صفات الافعال فمعنى وجوب الصلوة والصوم
معنى وجوب ايقاعهما واداءهما قلت المراد بالوجوب لزوم ايقاع
الفعل وصحته في زمان مخصوص فجاز انفكاك وجوب الاداء وصحته
عن بعد تعذر السبب والمراد بوجوب الاداء وصحته لزوم ايقاع
الفعل وصحته في زمان مخصوص فجاز انفكاك وجوب الاداء وصحته عن
الوجوب لا يقال ان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه فاذا لم يجب
اداء الصوم للحايض ينبغي ان لا يجب عليها قضاؤه لانا نقول لما
وجوب الطهارة عن الحدثين على القايم بخلاف القياس لتأدى الصوم
مع الاحداث والانجاس صار وجوب الاداء في حق الحايض كانه
متحقق ووجوب الاداء التقديري كاف في وجوب القضاء ولا يتوقف
على الوجوب التحقيقي قال ثم المعتبر عندنا آه قال الشافعي اذا حاضت
بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه فرض يجب قضاؤها وعندنا
لا يجب وهو يعتبر اول الوقت ونحن نعتبر آخره له ان الخطاب متوجه
في اول الوقت ولهذا لو ادت في اوله يقع فرضا واذا ثبت الوجوب
لم يبطل باعتراض الحيض كما لو اعترض بعد الوقت ولنا ان جميع الوقت
صالح للاداء ولهذا لو صلت في آخره لا تكون قاضية فاذا فات

فات الاداء في اول الوقت توجه الخطاب الى الجزء الثاني والثالث
الى آخر الوقت فاذا اعترض الحيض في وقت الوجوب لم يجب كما لو
استوعب الوقت وكذا الحال في الطهارة هو يعتبر اول الوقت ونحن
نعتبر آخره وهو يقول ان كانت طهارتها في العشرة وكان الباقي
من الوقت لحظة اي مقدار ما يسع فيه التحريمة لا يجب قضاء الصلوة
وكذا ان كانت في اقل وكان الباقي من الوقت مقدار ما يسع فيه
الغسل والتحريمة ونحن نقول بايجاب القضاء في الصورتين له ان
القضاء انما يجب ان لو تحقق وجوب الاداء وهو يتوقف على
القدرة والا يكون تكليفا بما لا يطاق واذا سقط وجوب الاداء
كما نحن فيه لعدم مضي كمال الوقت الذي يسع فيه الصلوة سقط القضاء
ولنا ان القدرة حقيقة شرط لحقيقة الاداء وههنا وجبت ليظهر
اثر الوجوب في القضاء وتوهم القدرة بامتداد الوقت كاف في
وجوب الاداء وبالعجز الحالي انتقل الى القضاء كمن حلف بان
يمس السماء انعقد يمينه لامكانه وحنث بعجزه الحالي وانما فرق بين
المنقطع في العشرة والمنقطع فيما دونها لان المنقطع في عشرة
منقطع في اكثر مدة الحيض ولا يجاوز منه فلا يحتسب مدة الغسل من
الحيض في هذه الصورة والا يتجاوز الحيض من العشرة واما ما دون

العشرة فمدة الاغتسال تحتسب من الحيض فيها لان الدم مدرتها
وينقطع اخرى فلابد من الاغتسال اذ مدته شرح جانب الانقطاع فاذا
مضى ادنى وقت الصلوة وهو مقدار التحريمة كما في الصورة الاولى
حصل سبب الوجوب في حالة الطهارة فيجب القضاء واذا احتسب مدة
الاغتسال من الحيض في الصورة الثانية على تقدير عدم مضى مدة
الاغتسال لا تمضي عليها ادنى وقت الصلوة حال كونها طاهرة فلا
يجب فيسقط واذا مضى مدة الاغتسال مع ادنى وقت الصلوة يكون
طاهرة مع مضى ادنى وقت الصلوة فيجب ويجب قضاؤها قال وان
كان نفلا بخلاف آه هذا مخالف لظاهر قول صاحب الهداية حيث
قال اذا حاضت المرأة او نفست افطرت وقضت ولم اجد في الكتب
المشهورة ما ذكره الشارح من عدم وجوب قضاء صوم صائمة حاضت
في آخر النهار اذا كان الصوم نفلا ووجوب قضاء صوم صلوة حائضة
حاضت في خلالها اذا كانت نافلة ولم يظهر لي وجه فرقهما بل الظاهر
ان لا فرق بينهما لان النافلة اذا شرع فيها يكون واجبة بالشروع
وبافسادها يلزم قضاؤها فان جعل الموجب للقضاء الافساد الاختياري
دون الفساد الحادث من جهة الحق فالحيض في الصورتين غير اختياري
فينبغي ان لا يجب القضاء فيهما هذا ما ظهر لي في هذه المرة من التامل

التامل والتتبع ولعل الحق يلهمني الحق في المرة الاخرى من الاستواء
والتفكر قال وان طهرت اما عدم اجزاء ترك الاكل الطاهرة في
النهار اي في بعض النهار لطروقها في الصوم واما وجوب الامساك فلان
فيه قضاء لحق الوقت بالتشبه لان الوقت معظم ولهذا وجبت
الكفارة على المفطر فيه عمدا دون غيره فاذا كان معظما وجب عليه
قضاء حقه بالصوم ان كان اهلا وبالامساك ان لم يكن فان قيل
فعلى هذا ينبغي ان يجب الامساك على الحائض والنفساء قضاء لحق
الوقت بالتشبه قلنا فيهما تحقق المانع عنه فان هذين العذرين
كما يمنع عن الصوم يمنع عن التشبه به لان الصوم عليهما حرام والتشبه
بالحرام حرام قال وان كان الباقي آه اي ان كان الباقي
من الليل ما لا يسع فيه الغسل اذ مدة الغسل لا تحتسب من الحيض في هذه
الصورة فيكون في اول النهار طاهرة فيصح صومها في ذلك اليوم بخلاف
الصورة الثانية اذا لم يحض فيها مدة الغسل فان مدته تحتسب من
فاذا بقي من الليل لمحة يكون المرأة حائضة في اول النهار لاعتباره
في مدة حيضها فلا يصح صومها فلذلك سقط مضى مدة الغسل في صحة صومها
قال في المتن كجنب ونفساء انما ذكره ردا على مالك حيث جوز
القراءة للحائض دون الجنب مستدلا بان الحائض معذورة تحتاج الى

القرآءة لئلا تتنى او لكونها معلمة عاجزة عن الطهارة بخلاف الجنب فانه قادر
عليها بالغسل والتيمم والدليل على مذهبنا قوله عم لا يقرء الحايض والجنب
شيئا من القرآن ونقول ان الحاجة تندفع بالقرآءة كلمة كلمة وبقراءة
ما دون الآية والفصل على ما جوزه الطحاوي قال الطحاوي ان قرآءة
ما دون الآية جايز مستدلا بان المتعلق بالقرآن حكمان جواز الصلوة
ومنع الحايض عن القرآءة ثم في احد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها
فكذا في الحكم الآخر اجيب بان هذا تعليل في مقابلة النص فيرد لان شيئا
نكرة في موضع النفي وما دون الآية قرآن فيمنع كالآية قال هذا
يقتضي ان لا يجوز القرآءة كلمة كلمة لان المنفي مطلق القرآءة وهو يستلزم
نفي جميع القرآءة كما ان نفي فرد مبهم في صورة النكرة المنفية تستلزم نفي
جميع الافراد النكرة فاذا حكم على الثاني باعتبار استلزامه لنفي الافراد
جميعا لكونه عاما يجب ان يحكم على الاول بذلك ايضا كما ان القياس
المقابل للنص الدال على شمول النص النفي لافراد النكرة مردود كذلك
القياس المقابل للنص الدال شمول على النفي لافراد المصدر المدلول
عليه بالفعل مردود فيكون استدلالهم على جواز القرآءة كلمة كلمة بالحرز والحاجة
اليها استدلالا في مقابلة النص الدال على شمول نفي القرآءة لافرادها
لان ذلك النص دال على نفي جميع قراءة القرآن فيشمل على قراءة القرآن

القرآن كلمة كلمة لظهور انها من افراد القرآءة قال في التنجيح واما دعاء
القنوت قال في المحيط عن محمد ان قراءته تكره لان له شبهة القرآن
لاختلاف الصحابة في قول اللهم انا نستعينك انه من القرآن ام لا
فاورث شبهة ولذلك قال لا يقرء المقتدي احتياطا وقال في الغاية
ان ابيا كتب في مصحفه بسملتين وقال في المحيط ولا يكره قراءة دعاء القنوت
في ظاهر الرواية لانه ليس بقراءة وقال فيه ويكره للحايض والجنب
قراءة التورية والزبور والانجيل لانه كلام الله وفي التلاقي مع
النجاسات ترك تعظيمه فان قيل كان ينبغي ان يكون قراءتها حراما
ايضا لان تعظيم الله واجب وما يفوت الواجب فهو حرام ممنوع
عن فعله وليس من قبيل المكروه ما يمنع عن فعله قلت ما ذكرته انما
هو على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف واما على مذهب محمد وهو المراد ههنا
ان المكروه كراهة تحريم مما يمنع عن فعله والفرق بينه وبين الحرام عنده
ان المنع عن الفعل ان ثبت بدليل قطعي ففعله حرام وان ثبت بدليل
ظني فمكروه كراهة تحريم والدليل الذي استدل به على كراهة قراءة كلام
الله غير القرآن ليس بقطعي لكونه قياسا على قراءة القرآن للاشتراك في
علة كون القرآءة مع النجاسات مخلا لتعظيم الله ولا شك ان القياس
دليل ظني فما ثبت به يكون كراهة تحريم عند محمد واما منع قراءة القرآن

فثابت بدليل قطعي وهو نص قوله لا يقرأ الجنب والحايض شيئا من القرآن
ولذلك حكم بكونه حراما قال في المتن بخلاف المحدث والفرق بين
هؤلاء ان الحدث لم يحل في الفم ولذلك لم يجب غسله واما الجنابة
والحيض فقد حلت في الفم ولذلك يجب غسله فلهذا الفرق حكم بجواز قراءة
القرآن للمحدث وعدم جوازها لهما قال ولا يمس آه لا فرق بين
المحدث والجنب والحايض والنفساء في حلول النجاسة في اليد ولذلك
لم تفترق في حرمة المس قال في الشرح اي منفصل اختلف في الغلاف
فقال بعضهم هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة
وهو الذي اختاره المص وهو الصحيح لان الجلد تبع المصحف والكم تبع للحامل
والخريطة ليس تبعا لاحدهما ثم اعلم ان سوق الكلام يشعر بان مس
هؤلاء حرام الا بغلاف متجاف وهو يقتضي ان يكون المس بغلاف
غير متجاف اي بمشترز حراما وليس كذلك بل هو حلال عند البعض لكونه
غير مصحف وعند البعض مكروه لكونه تبعا للمصحف كما ان المسح بالكم مكروه
لكون الكم تبع الحامل واليد فالوجه ان يحمل قوله ولا يقرء ولا يمس على
معنى لا يحل القراءة ويمنع عنها فيعم المكروه كراهة تحريم قال في الشرح
اقامته للوقت آه واقول اذا اقيم المدة مقام حقيقة الاغتسال يلزم ان
يحل الوطء بمجرد مضي المدة بدون مضي ادنى وقت الصلوة كما يحل بمجرد

بمجرد الاغتسال وان لم يمض مدة التحريمة وليس كذلك ويرد ايضا على
ما قالوا من ان الصلوة لما كانت دينا في ذمتها في صورة مضي مدة الاغتسال
والتحريمة بطهارتها فحل وطئها ان يقال ليس الحكم بطهارتها في تلك الصورة
الا لاقامة مدة الاغتسال مقام الغسل بدون مدخلية مضي مدة التحريمة
في تلك الاقامة فلا حاجة في حل الوطء مدة التحريمة لعدم مدخليتها في الطهارة
والجواب ان الشرع لما حكم بوجوب الصلوة لها وجعل وجوب الصلوة
امارة لطهارتها ظهر ان مدة الغسل انما اقامها مقام الغسل بشرط ان
يمضي بعدها وقت التحريمة دون مضي مدة الاغتسال وحده وقول
الشارح اقامته للوقت آه اراد به اقامة الوقت مقام حقيقة الاغتسال
بشرط مضي وقت التحريمة قال في المتن ان اقل الطهر خمسة عشر
يوما يدل عليه اجماع الصحابة ولان الحايض يعود بالطهر الى ما سقط عنها
بالحيض كما يعود المسافر بالاقامة الى ما سقط عنه بالسفر قال في
الشرح الا بنصب العادة يعني لا حد لاكثر الطهر لانه عبارة عن
انقطاع الدم فما دام الدم منقطعا كان الطهر موجودا واحكامه
من الصلوة والصوم ثابتة في حقها الا اذا ابتليت باستمرار الدم
حتى ضلت ايامها ووقعت الحاجة الى نصب العادة فح لا بد ان يقدر الا
على قول ابي عصمة فانه لا يقدر طهرها بشيء ولا ينقضي عدتها ابدا عنده لان

نصب المقادير يكون بالسماع والتوقيف دون الرأي ولا توقيف هنا
من جهة الشارع وعامة مشايخنا قدروه لانه لو لم يقدر اكثر طهرها لادى
ادى الى ان يتضاعف عليه الواجبات فانها يجب قضاء صلوة ايام
طهرها فيحرج فيه وادى الى ان لا ينقضي عدتها فتبقى جنية معلقة فيقع
في بلية عظيمة ثم اختلفوا في تقديره فقيل هو ستة اشهر الا ساعة لان
الطهر المتخلل بين دمي الحيضين يكون دون مدة الحبل عادة وادنى مدة
الحبل ستة اشهر فينقص اكثر الطهر عنه ساعة وذكر ابن سماعة عن محمد انه
مقدر بشهرين وقيل سبعة وخمسين يوما وقيل سبعة وعشرين وقيل
اربعة اشهر الا ساعة وقيل شهر كامل واختار الشارح الاول فقال
وهو الاصح وقيل الفتوى على القول الثاني لانه ايسر على المفتي والنساء
في المتن وجاوز العشرة تعرض بما هو المتفق عليه فان الدم اذا زاد
على عشرة ايام ولها عادة معروفة دون العشرة ردت الى ايام عادتها
باتفاق اصحابنا واما اذا زاد على عادتها المعروفة دون العشرة فقد
اختلف فيه المشايخ فذهب ائمة بلخ الى انها يؤمر بالاغتسال والصلوة
لان حال الزيادة مترددة بين الحيض والاستحاضة لانه ان انقطع الدم
قبل العشرة يكون حيضا وان انقطع بعد العشرة يكون استحاضة فلا
يترك مع التردد وقال مشايخ بخارا لا يؤمر بالاغتسال والصلوة لانا

لانا عرفناها حايضا بيقين ودليل بقاء الحيض وهو رؤية الدم
قايم ولا يكون استحاضة حتى تستمر وتجاوز العشرة ولا دليل على
ذلك فلا يؤمر بالاغتسال والصلوة حتى يتبين امرها فان جاوزت
العشرة تؤمر بقضاء ما تركت من الصلوة بعد ايام عادتها قال في
المجتبى هو الاصح واستدلوا على مسئلة المتن بقوله المستحاضة تدع
الصلوة ايام اقرائها وايام اقرائها عادتها المعروفة فما زاد عليها
لا يدعها فيه والا لم يبق للاضافة فايدة واقول
الاستدلال المذكور انما يتاتى
على القول بمفهوم
المخالفة
وهم لا يقولون به
فافهم
تم